

TESIS DE DOCTORADO

**CARTEÁÁNDOSE CON MUJERES:
TRADICIÓN LITERARIA, GÉNERO Y
AFECTOS EN EL CÍRCULO DEL
LOIRA (FRANCIA, SS. XI-XII)**

Laura Camino Plaza

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL EN ARTES Y HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y
JURÍDICAS

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS DE LA LITERATURA Y LA CULTURA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

AÑO 2019





DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

**Carteándose con mujeres: tradición literaria, género y afectos
en el círculo del Loira (Francia, ss. XI-XII)**

Dña. Laura M^a Camino Plaza

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En Santiago de Compostela, ... de octubre de 2019

Fdo. Laura M^a Camino Plaza



AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR / TUTOR DE LA TESIS

**Carteándose con mujeres: tradición literaria, género y afectos en
el círculo del Loira (Francia, ss. XI-XII)**

Dña. Helena de Carlos Villamarín

Dña. María do Cebreiro Rábade Villar

INFORMAN:

*Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por Dña. **Laura M^a Camino Plaza**, bajo mi
dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el
Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de ésta no incurre en
las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.*

En Santiago de Compostela, ... de octubre de 2019

Fdo.....

Fdo.....





Para mi madre, como todo en esta vida



ÍNDICE

SUMARIO.....	13
1. Resumen	15
2. Resúmo.....	16
3. Abstract	17
4. Agradecimientos	19
INTRODUCCIÓN	21
1. Presentación del corpus de la investigación	23
2. Hipótesis y objetivos de la investigación, metodología y estructura del trabajo.....	27
3. Notas sobre el contexto de producción y difusión de los textos del corpus.....	37
CAPÍTULO I. LA LITERATURA EPISTOLAR COMO PRÁCTICA CULTURAL.....	43
1.1. Continuidades y rupturas en la práctica epistolar.....	45
1.1.1. Usos de la carta: de Grecia a la Edad Media	46
1.1.2. Carteándose con mujeres: la literatura epistolar de los poetas del Loira (Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin).....	61
1.1.2.1. Cartas que también son poemas: algunas teorías enunciativas	62
1.1.2.2. La influencia de Ovidio, poeta de Venus, en el contexto del Loira	77
1.1.2.2.1. El ovidianismo de Baudri de Bourgueil.....	81
1.1.2.2.2. El ovidianismo de Marbodo de Rennes	97
1.1.2.2.3. El ovidianismo de Hildeberto de Lavardin.....	100
1.2. Literatura y construcción de identidades.....	102
1.2.1. ¿Cuál es el lugar de la ficción? Verosimilitud, juego poético y el placer del texto.....	102
1.2.2. Codificación y experimentación literarias: <i>artes dictandi</i> y otros manuales	117
CAPÍTULO II. LAS DESTINATARIAS DE LAS CARTAS DEL LOIRA: LAS MUJERES COMO SUJETOS HISTÓRICOS.....	127
2.1. Las mujeres de vida religiosa	130
2.1.1. Mujeres y hombres de la Iglesia en un contexto de Reforma.....	130
2.1.2. La importancia de los conventos de Caen y Wilton a partir de las cartas a Cecilia y a Muriel.....	134
2.1.3. Las monjas de Ronceray: Emma, Beatriz, Agnes y Constancia. Una comunidad de mujeres lectoras y escritoras	140
2.2. Las nobles de la corte anglonormanda.....	152
2.2.1. Mujeres y hombres de Estado en un contexto de Reforma	152

2.2.2	El mecenazgo femenino: de Ermengarda de Anjou a Matilde de Inglaterra.....	160
2.2.2.1.	La condesa Ermengarda de Anjou	160
2.2.2.2.	La condesa Adela de Blois.....	164
2.2.2.3.	La reina Matilde de Escocia.....	168
2.2.2.4.	La emperatriz y <i>domina</i> Matilde de Inglaterra.....	172
CAPÍTULO III. EL RETRATO BIFAZ DE LA MUJER A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LOS AFECTOS EN LOS TEXTOS.....		175
3.1.	Imágenes y afectos positivos en torno a la mujer	178
3.1.1.	Compañeras de un mismo pacto y un amor hecho en Cristo: las mujeres, la amistad y el amor	178
3.1.1.1.	La amistad como un afecto relacional positivo: un recorrido desde la antigüedad hasta la Edad Media	178
3.1.1.2.	Amistad reconvertida en amor. Influencia del <i>foedus amicitiae</i> y otros tópicos amatorios del código elegíaco clásico en el círculo del Loira.....	191
3.1.1.3.	<i>Kalos kai agathos</i> , o sobre cómo el amor cristiano necesita de mujeres que sean bellas por dentro y por fuera.....	215
3.1.2.	La sabiduría femenina: la mujer Sibila y otras imágenes.....	228
3.2.	Imágenes y afectos negativos en torno a la mujer medieval	235
3.2.1.	La importancia del (auto)control: temor, pudor, honestidad y otras cualidades relevantes para la vida en comunidad.....	236
3.2.2.	Educación a las mujeres en la rectitud: otros ejemplos de instrucción espiritual femenina en el siglo XII.....	248
3.2.3.	El género en diálogo: lo masculino, lo femenino y las mujeres <i>virago</i>	255
CONCLUSIONES		265
1.	Conclusiones.....	267
2.	Conclusions	271
BIBLIOGRAFÍA.....		277
1.	Repositorios, bibliotecas y proyectos alojados en Internet	279
2.	Estudios	280
APÉNDICE DE TEXTOS.....		305
BAUDRI DE BOURGUEIL Cartas en verso.....		307
1.	A Adela de Blois (134 Tilliette).....	308
2.	A Adela de Blois (135 Tilliette).....	392
3.	A Cecilia (136 Tilliette).....	394
4.	A Muriel (137 Tilliette)	396
5.	A Agnes (138 Tilliette).....	400

6. A Emma (139 Tilliette).....	402
7. A Beatriz (140 Tilliette).....	404
8. A Beatriz (141 Tilliette).....	406
9. A Constancia (142 Tilliette).....	408
10. A Emma (153 Tilliette).....	412
11. A Constancia (200 Tilliette).....	416
12. De Constancia (201 Tilliette).....	428
MARBODO DE RENNES Cartas en verso	441
13. A una <i>amica</i> anónima (24 Bulst).....	442
14. De una <i>puella</i> anónima (27 Bulst).....	444
15. A una <i>amica</i> anónima (36 Bulst).....	446
16. A una mujer anónima (37 Bulst).....	448
17. A una <i>puella</i> anónima (38 Bulst)	450
18. A una <i>puella</i> anónima (39 Bulst)	452
19. A una mujer anónima (40 Bulst).....	454
20. A una <i>amica</i> anónima (41 Bulst).....	456
21. A una <i>amica</i> anónima (42 Bulst).....	458
22. A una <i>amica</i> anónima (50 Bulst).....	460
23. A Ermengarda de Anjou (PL 171: 1659-60, c. 1.23)	462
24. A Matilde de Escocia (PL 171: 1660, c. 1.24).....	464
HILDEBERTO DE LAVARDIN Cartas en verso.....	467
25. A Matilde de Escocia (4 Scott)	468
26. A Adela de Blois (10 Scott).....	470
27. A Adela de Blois (15 Scott).....	472
28. A Muriel (26 Scott)	474
29. A Matilde de Inglaterra (35 Scott)	476
30. A Matilde de Escocia (37 Scott)	478
31. A Cecilia (46 Scott).....	480
HILDEBERTO DE LAVARDIN Cartas en prosa.....	483
32. A Adela de Blois (PL 171: 144-45, ep. 1.3)	484
33. A Adela de Blois (PL 171: 145-48, ep. 1.4)	486
34. A Adela de Blois (PL 171: 284, ep. 3.2)	490
35. A Adela de Blois (PL 171: 288-89, ep. 3.8)	492
36. A Matilde de Escocia (PL 171: 153-55 ep. 1.7).....	494
37. A Matilde de Escocia (PL 171: 160-62, ep. 1.9).....	496
38. A Matilde de Escocia (PL 171: 289-90, ep. 3.11).....	498
39. A Matilde de Escocia (PL 171: 290, ep. 3.12).....	500
40. A Matilde de Inglaterra (PL 171: 290-92, ep. 3.14).....	502

APÉNDICE DE FIGURAS	505
---------------------------	-----



SUMARIO





1. Resumen

Esta tesis acomete el análisis cualitativo del corpus epistolar latino dirigido a mujeres por parte de Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin (Francia, ss. XI-XII). Hombres de la iglesia los tres, a quienes desde Hennig Brinkmann (1971 [1926]) la crítica ha dado en llamar, frecuentemente, “Escuela del Loira”, escribieron en una época de florecimiento cultural para las cortes anglonormanda y aquitana. Durante la elaboración de esta tesis, la literatura epistolar de estos autores se ha tomado como un campo de pruebas mediante el cual explorar los modos de comunicación e imaginación literaria de una amplia —y transterritorial— comunidad de personas aristocráticas, con influencia en la vida política y cultural de su época, que se leían y escribían unas a otras y que, gracias a ese preciso contacto, fortalecían sus vínculos afectivos. La investigación busca dar cuenta de cómo los autores del Loira habrían reactualizado los modelos literarios antiguos durante sus comunicaciones epistolares con mujeres y qué estrategias de representación afectiva y dinámicas de género subyacerían a sus cartas.

La hipótesis principal que guio este trabajo fue que en la Plena Edad Media las mujeres habrían sido compañeras indispensables de la amistad que apuntalaba la práctica epistolar, habiendo formado parte de un tipo de discurso público que pondría en valor su participación en la vida cultural de la época y que reafirmaría su centralidad como sujetos relevantes en el proceso histórico. El corpus elegido para testar esta idea fueron las cartas escritas por los autores del Loira a mujeres, cuya documentada vida las situaba tanto en Francia como en Inglaterra. Así pues, la validación de la hipótesis central de la tesis conllevó, en primer lugar, la recopilación, cotejo, transcripción, traducción al español y estudio de las cartas latinas —en verso y en prosa— dirigidas por los autores del Loira a una recepción femenina. El acopio textual resultante de esta fase permitió el afianzamiento de un corpus a partir del cual se podría realizar un estudio diacrónico de la práctica epistolar como fenómeno cultural. Esto me permitió entablar un diálogo crítico tanto con los antecedentes literarios del corpus de la investigación como con algunos textos coetáneos e, incluso, posteriores, que ayudarían a enriquecer nuestra comprensión de la carta medieval como género literario.

La siguiente fase de la investigación se centró en el estudio de las destinatarias de las cartas, atendiendo a las particularidades derivadas del hecho de que una parte de aquel público estuviese compuesto por mujeres de vida religiosa y el otro por mujeres de la nobleza laica. Esta especificidad reclamaba, por un lado, un estudio pormenorizado de la vida monástica, investigando los centros conventuales femeninos en los que estaba documentada la vida de las monjas destinatarias de los textos de la tesis. Paralelamente, se hacía patente la necesidad de rastrear qué tipo de poder político y cultural habrían tenido las mujeres de la corte anglonormanda a cuya recepción también apelaban los autores del Loira. De nuevo, el diálogo con fuentes de diversa índole —literarias, históricas— resultó indispensable para calcular cuál habría sido el peso específico de aquellas mujeres dentro de su sociedad.

El estudio interrelacionado de los textos con su contexto de producción y difusión me permitió aproximarme a las claves epistémicas subyacentes a los diferentes discursos

articulados en las cartas del corpus, ponerlos en diálogo con la tradición literaria previa y confrontarlos con las imágenes que otros autores coetáneos y posteriores habían ofrecido de las mujeres en sus trabajos. La puesta en común de las tres dimensiones que articulan los capítulos de la tesis (teórico-literaria, histórica y hermenéutica-interpretativa) ayudó a validar la hipótesis de partida en el corpus elegido. Las mujeres a cuya recepción apelaban los autores del Loira habían sido parte indispensable del proceso histórico-cultural de la época. Los textos de la tesis apuntalan, en consecuencia, la existencia de una comunidad lecto-escritora y afectiva de hombres y mujeres medievales que habrían elegido la carta como el medio óptimo para la modulación de la amistad y la experimentación literaria.

De esta investigación se derivan dos aportaciones fundamentales. La primera es la recopilación de las cartas de los poetas del Loira dirigidas a mujeres y su traducción y análisis. La segunda es la inclusión de esta literatura epistolar, cuyo foco está puesto en las mujeres que las recibieron, en los debates académicos sobre el género y los afectos en la Edad Media.

2. Resumo

Esta tese acomete a análise cualitativa do corpus epistolar latino dirixido a mulleres por parte de Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes e Hildeberto de Lavardin (Francia, ss. XI-XII). Homes da igrexa os tres, a quen desde Hennig Brinkmann (1971 [1926]) a crítica deu en chamar, frecuentemente, “Escola do Loira”, escribiron nunha época de florecemento cultural para as cortes anglonormanda e aquitana. Durante a elaboración desta tese, a literatura epistolar destes autores tomouse como un campo de probas mediante o cal explorar os modos de comunicación e imaxinación literaria dunha ampla —e transterritorial— comunidade de persoas aristocráticas, con influencia na vida política e cultural da súa época, que se lían e escribían unhas a outras e que, grazas a ese preciso contacto, fortalecían os seus vínculos afectivos. A investigación busca dar conta de como os homes e mulleres medievais reactualizaron os modelos literarios antigos durante as súas comunicacións epistolares e que estratexias de representación afectiva e dinámicas de xénero subxacen ás súas cartas.

A hipótese principal que guiou este traballo foi que na Plena Idade Media as mulleres terían sido compañeiras indispensables da amizade que apuntalaba a práctica epistolar, tendo formado parte dun tipo de discurso público que poría en valor a súa participación na vida cultural da época e que reafirmaría a súa centralidade como suxeitos relevantes no proceso histórico. O corpus elixido para testar esta idea foron as cartas escritas polos autores do Loira a mulleres, cuxa documentada vida situábaas tanto en Francia como en Inglaterra. Así pois, a validación da hipótese central da tese reverteu, en primeiro lugar, na recompilación, cotexo, transcripción, tradución ao español e estudio das cartas latinas —en verso e en prosa— dirixidas polos autores do Loira a unha recepción feminina. O aprovisionamento textual resultante desta fase permitiu o afianzamento dun corpus a partir do cal se podería realizar un estudio diacrónico da

práctica epistolar como fenómeno cultural. Isto permitíume establecer un diálogo crítico tanto cos antecedentes literarios do corpus da investigación como con algúns textos coetáneos e, incluso, posteriores, que axudarían a enriquecer a nosa comprensión da carta medieval como xénero literario.

A seguinte fase da investigación centrouse no estudio das destinatarias das cartas, atendendo ás particularidades derivadas do feito de que unha parte de aquel público estivese composto por mulleres da vida relixiosa e o outro por mulleres da nobreza laica. Esta especificidade reclamaba, por un lado, un estudio pormenorizado da vida monástica, investigando os centros conventuais femininos nos que estaba documentada a vida das monxas destinatarias dos textos da tese. Paralelamente, facíase patente a necesidade de rastrexar que tipo de poder político e cultural tiveran as mulleres da corte anglonormanda a cuxa recepción tamén apelaban os autores do Loira. De novo, o diálogo con fontes de diversa índole —literarias, históricas— resultou indispensable para calcular cal tería sido o peso específico daquelas mulleres dentro da súa sociedade.

O estudio interrelacionado dos textos co seu contexto de produción e difusión permitíume aproximarme ás chaves epistemolóxicas subxacentes aos diferentes discursos articulados nas cartas do corpus, poñelos en diálogo coa tradición literaria previa e confrontalos coas imaxes que outros autores coetáneos e posteriores ofreceran das mulleres nos seus traballos. A posta en común das tres dimensións que articulan os capítulos da tese (teórico-literaria, histórica e hermenéutico-interpretativa) axudou a validar a hipótese de partida no corpus elixido. As mulleres a cuxa recepción apelaban os autores do Loira foron parte indispensable do proceso histórico-cultural da época. Os textos da tese apuntalan, en consecuencia, a existencia dunha comunidade lecto-escritora e afectiva de homes e mulleres medievais que terían elixido a carta como o medio óptimo para a modulación da amizade e a experimentación literaria.

Desta investigación derívanse dúas aportacións fundamentais. A primeira é a recompilación das cartas dos poetas do Loira dirixidas a mulleres e a súa tradución e análise. A segunda é a inclusión desta literatura epistolar, cuxo foco está posto nas mulleres que as recibiron, nos debates académicos sobre o xénero e os afectos na Idade Media.

3. Abstract

This thesis undertakes the qualitative analysis of the Latin epistolary texts addressed to women by Baudri of Bourgueil, Marbod of Rennes and Hildebert of Lavardin (France, ss. XI-XII). Men of the church all three, whom from Hennig Brinkmann (1971 [1926]) criticism has frequently called “Loire School”, they wrote in a time of cultural flourishing for the Anglo-Norman and Aquitanian courts. During the elaboration of this dissertation, the epistolary literature of these authors has been taken as a field of evidence in order to explore the ways of communication and literary imagination of a wide —and transterritorial— community of aristocratic people. Those people had influence in the political and cultural life of their time, they read and wrote to each other and, due to that

precise contact, they strengthened their emotional ties. The research seeks to account for how medieval men and women updated old literary models during their epistolary communications and what affective and dynamic gender representation strategies underlain their letters.

The main hypothesis that guided this work was that in the Middle Ages women had been indispensable companions of the friendship that fortified the epistolary practice. They would have been part of a type of public discourse that would value their participation in the cultural life of the time and which would reaffirm their centrality as relevant subjects in the historical process. The corpus chosen to test this idea were the letters written by the Loire authors to women, whose documented life placed them both in France and England. Thus, the validation of the central hypotheses of the thesis involved, firstly, the collection, collation, transcription, translation into Spanish and study of the Latin letters—in verse and prose—directed by the Loire authors to a female audience. The textual collection resulting from this phase allowed the consolidation of a corpus from which a diachronic study of the epistolary practice as a cultural phenomenon could be conducted. This enabled me to enter into a critical dialogue with both the literary precedents of the corpus and some contemporary—and even later—texts that would help enrich our understanding of the medieval letter as a literary genre.

The next phase of the research focused on the study of the addressees of the letters, taking into account the particularities derived from the fact that one part of that audience was composed of women of religious life and the other by women of the lay nobility. This specificity demanded, on the one hand, a detailed study of monastic life, investigating the female centers in which the life of the nuns was documented. On the other hand, it was necessary to trace what kind of political and cultural power the women of the Anglo-Norman court would have had, whose attention was also demanded by the Loire authors. Again, the dialogue with sources of various kinds—literary, historical—was indispensable for estimating the specific value of those women in their society.

The interrelated study of the texts with their context of production and dissemination allowed me to understand the epistemic keys underlying the different discourses articulated in the letters of the corpus. Therefore, a dialogue with the previous literary tradition was set up and the discourses were confronted with the images that other contemporary and later authors had offered about women in their works. The coexistence of the three dimensions that articulate the dissertation chapters (theoretical-literary, historical and hermeneutic-interpretive) helped to validate the initial hypothesis within the chosen corpus. The women whose attention the Loire authors requested had been an essential part of the historical-cultural process of the time. The texts of this dissertation fortify, consequently, the existence of a reading-writing and affective medieval community of men and women, who would have chosen the letter as the ideal mean for modulating friendship and literary experimentation.

Two fundamental contributions arise from this research. The first is the compilation of the letters of the Loire poets addressed to women and their translation and analysis. The second is the inclusion of this epistolary literature, which focus is on the women who received it, in academic discussions about gender and affects in the Middle Ages.

4. Agradecimientos

No me habría sido posible llevar a buen término este trabajo sin la ayuda y cariño de muchas personas. En primer lugar, quiero agradecer a mis directoras, María y Helena, su incansable apoyo y su inestimable orientación. María, todavía recuerdo con ilusión tus clases de primero de carrera de Teoría y Crítica Literarias. Fue entonces cuando me admiré por primera vez de tu manera mayéutica de enseñar. Gracias por continuar haciéndome las preguntas precisas doce años después, por tu envidiable capacidad para saber ver siempre más lejos y más claro de lo que podemos las demás y por haberme acompañado en este camino con tu enorme sensibilidad y tu inagotable sabiduría. Helena, has convertido nuestras reuniones de revisión de textos en auténticas clases de latín, lo que me ha permitido hacerme una idea de lo mucho que dejé de ganar no teniéndote como profesora durante la carrera. Gracias por transmitirme tanto amor por las palabras, por recordarme con devoción el valor de nuestra disciplina y por emocionarte tanto con las cartas del Loira como yo. A fin de cuentas, a ellas llegué gracias a ti. Todas las pistas y consejos que me has dado —para la investigación y para la vida— los llevo conmigo como un tesoro.

En segundo lugar, tengo que agradecer al grupo de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada todo el apoyo recibido. Gracias por todas las oportunidades que me habéis brindado para seguir formándome y que me han llevado a participar de espacios de debate y aprendizaje en lugares con los que antes solo podía soñar.

Agradezco también a todas las personas que me han orientado y proporcionado materiales de trabajo y referencias, sobre todo durante mis estancias de investigación. Gracias, especialmente, a Helena González, María Dolors Molas, Georgina Rabassó, Rosa Rius y Araceli Rosillo, por toda la inspiración y emoción proporcionadas. A quienes de una manera u otra han enriquecido esta tesis, mi más sincera gratitud y cariño.

En verdad, muchas personas me han acompañado durante este viaje, que ha acabado siendo toda una aventura. Doy las gracias a todos los que me habéis escuchado emocionarme con esta investigación, a todos los que me habéis animado durante los momentos de agobio y a todos los que me habéis dirigido palabras de cariño y orgullo. Gracias, en particular, a mi familia barrosiana, a mis amigos de la facultad y a mis lacitos betanceiros. A mi gente de la Asamblea de Investigadoras de Compostela, siempre os agradeceré el altruismo, la ilusión y la fuerza. A Javi, gracias por tu paciencia, amor y confianza constantes, gracias por los pica-pica que me preparabas mientras yo escribía y, sobre todo, gracias por las generosas horas que has invertido maquetando este trabajo. No lo habría logrado sin tu ayuda.

Esta investigación está dedicada a tres personas cuyo recuerdo me acompaña siempre y que sé que hoy estarían muy orgullosas y felices por mí. A mí madre, Teresa Plaza Cañadas, a mi tío Fernando Camino Barreira y a mi abuelo Manuel Camino Suárez. Nunca dejaréis de ser mi motor y mi modelo.



INTRODUCCIÓN





1. Presentación del corpus de la investigación

Las cartas dirigidas por Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin a mujeres de la época componen, como se ha dicho, el foco de mi análisis y están recogidas en el apéndice de textos que se encuentra al final del trabajo. Se presentan en el original latino acompañado de la que es, hasta el momento, la primera traducción realizada al español. Con el objetivo de facilitar su cotejo, he elegido ordenar las cartas al final de la investigación siguiendo un orden numérico correlativo, aportando entre paréntesis la numeración original de las ediciones de donde fueron tomadas. El corpus que sustenta la investigación está conformado, así pues, por cuarenta textos epistolares que serán oportunamente citados durante la exposición teniendo en cuenta su posición en la lista.

Paralelamente, en esta tesis se establecerá un continuo diálogo con fuentes pertenecientes a otras épocas, autores y tradiciones. Ha sido necesario desplegar un amplio, diacrónico e interdisciplinar dispositivo textual durante la argumentación de este trabajo para apuntalar la relevancia literaria e histórica del corpus epistolar a mujeres de los autores del Loira. Esta importancia, como se demostrará, se hace visible en las tres dimensiones (teórica, histórica, crítica) que han conducido el presente estudio. Desde una perspectiva teórico-literaria, el corpus epistolar del círculo del Loira se revela esencial tanto en términos de tradición, como también de innovación y experimentación literarias. Ha sido obligatorio rastrear los antecedentes de las cartas de la tesis para comprender el papel de los autores del Loira como conciliadores de la tradición pagana y cristiana, así como las implicaciones derivadas de esta adaptación durante su comunicación con el público femenino. Específicamente, el capítulo primero de la investigación otorga un lugar importante a la utilización y resemantización del legado clásico ovidiano.

Por otra parte, el corpus epistolar a mujeres escrito por Baudri, Marbodo y Hildeberto se muestra una pieza clave en la comprensión de la posición histórico-social de las destinatarias. Del diálogo de estos textos con otros de carácter histórico, legal y literario se ha enriquecido el capítulo segundo, donde se procura ofrecer una muestra de la centralidad que las mujeres habrían tenido en el contexto socio-cultural del que formaron parte.

Por último, en el capítulo tercero de la tesis se ofrece una interpretación crítica sobre las imágenes afectivas y expectativas socio-literarias que los autores del Loira habrían articulado respecto de sus compañeras. Para comprender la evolución de las mismas desde época antigua y el contexto epistémico que, durante los siglos XI y XII, habría potenciado su uso, resultó necesario establecer un diálogo entre los textos de la tesis y sus precedentes literarios. Asimismo, en esta parte fueron reunidos, de nuevo, otros textos medievales de diversa tipología y autoría —especialmente cartas, tratados filosóficos, éticos y pedagógicos— que contribuyeron a la comprensión del corpus epistolar escogido y de la posición de sus destinatarias dentro de un contexto comparado y global.

Todos los textos antiguos y medievales que se han utilizado durante la argumentación se presentan en su lengua original y en traducción. Se ha hecho un uso consciente de traducciones publicadas a diversas lenguas, referenciando la fuente en

todos los casos. Cualquier marca realizada en el aparato textual a lo largo de este trabajo (negrita, subrayado, cursiva) ha sido realizada por mí y obedece a una voluntad de énfasis en algunos conceptos o términos clave, algo que puede ser especialmente útil en el caso de los originales latinos.

La crítica ha englobado bajo la misma escuela literaria a Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin. Baudri (1046-1130) nació en Meung-sur-Loire y fue abad del monasterio benedictino de Saint-Pierre-de-Bourgueil entre ca. 1080 y 1107, habiendo estado luego al frente del arzobispado de Dol-de-Bretagne hasta su muerte. Por su parte, Marbodo (ca. 1035-1123) trabajó como maestro catedralicio en Angers, su lugar de nacimiento, siendo también su archidiácono hasta el año 1096, momento en el que se trasladó a Rennes para ocupar el cargo de obispo. Hildeberto (ca. 1055-1133), nacido en Lavardin, fue nombrado obispo de Le Mans en el año 1096 y arzobispo de Tours en el año 1125. La literatura muestra que los tres se habrían conocido y se habrían guardado respeto y admiración mutua¹. Fueron autores prolíficos que cultivaron múltiples géneros literarios y hombres de fe relevantes dentro del contexto socio-cultural de la Francia de entre siglos.

De entre el gran y diverso material producido por los autores del Loira (poesía, epístolas, sermones, vidas, trabajos históricos, filosóficos...), elegí acotar el corpus principal a las cartas dirigidas a mujeres del mundo monástico y a relevantes personajes femeninos de la nobleza laica. Esta decisión me permitía no solo explorar las dinámicas de género e identidad presentes en esta literatura epistolar, sino también poder resituar el foco de atención en las destinatarias para observar su influencia cultural y política dentro de su contexto histórico, en la línea de lo que en el mundo académico se ha denominado historia de las mujeres.

La mayoría de las cartas del corpus de la tesis, como se verá, están escritas en verso y han sido denominadas, tradicionalmente, cartas-poema (*letter-poems*)². En el caso de Hildeberto, han llegado hasta nuestros días también algunas cartas en prosa, que he introducido asimismo en el corpus de la investigación. A la hora de recopilar y traducir las cartas en verso de los autores del Loira he trabajado principalmente con la edición elaborada por Jean Yves Tilliette (2002, 2012) de los poemas de Baudri, con las publicaciones de Whalter Bulst (1939, 1950) sobre la poesía de Marbodo y con la edición que realizó Brian Scott (2001) de la de Hildeberto³. En el caso de estos dos últimos autores he usado también la edición de Jacques-Paul Migne de *Patrologia Latina* (en adelante *PL*). Además, se ha consultado en numerosas ocasiones el repositorio digital de cartas medievales a mujeres —y de mujeres— elaborado por Joan Ferrante: *Epistolae: Medieval Women's Letters* (<<https://epistolae.ctl.columbia.edu>>). De todos modos, por ser este un

¹ A este respecto, puede verse el trabajo de Petra Aigner (2014) titulado “Poetry and Networking in High Medieval France (ca. 1100): Baudri of Bourgueil and His Scholarly Contacts”.

² Para una explicación de esta afirmación, véase el apartado “Cartas que también son poemas: algunas teorías enunciativas”, del capítulo primero de esta tesis.

³ La selección que Manuela Sanson (2005) hizo en su *Lettere amorose e galanti* de las cartas-poema dirigidas a mujeres por Baudri, Marbodo y Hildeberto ha sido consultada, aunque mi corpus no coincide exactamente con el elegido por ella, como se verá. De todos modos, su libro constituye un muy buen punto de partida para cualquier investigación sobre la poesía epistolar a mujeres del Loira. Incluye traducciones de las epístolas al italiano.

proyecto en construcción, algunas cartas que incluyo en mi corpus no aparecen aún recogidas en *Epistolae*. Asimismo, he cotejado otros estudios que serán oportunamente citados.

Tilliette fijó la poesía baudriniana a partir del único manuscrito que se conserva, Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., Reg. Lat. 1351. Su edición en dos volúmenes ofrece el texto latino acompañado de una traducción al francés. En cuanto a las destinatarias de la poesía de Baudri, lo cierto es que este escribió predominantemente a las monjas de Ronceray, en Angers. Ellas son Agnes (c. 138⁴), Emma (cc. 139 y 153⁵), Beatriz (cc. 140 y 141⁶) y Constanca (cc. 142 y 200⁷). De esta última conservamos una hipotética carta de respuesta (c. 201⁸) que también incluyo en el apéndice de textos. Además, Baudri escribió a la monja Muriel del convento de Wilton, en Inglaterra (c. 137⁹), a Cecilia, abadesa de Caen (c. 136¹⁰) y a la condesa Adela de Blois (cc. 134 y 135¹¹).

Por su parte, Bulst recuperó parte de la poesía amorosa de Marbodo tras la omisión deliberada de la misma en la edición de 1708 hecha por Antoine Beaugendre, aun cuando en la *editio princeps* elaborada en 1524 por Yves Mayeuc (hoy conservada en París, B.N, Rés. P. Yc. 1533) aquella poesía sí aparecía. En su estudio de 1950, Bulst identificó los diecisiete poemas que Beaugendre habría eludido debido, según él, a una censura moral (Bulst, 1950: 288), para a continuación editar trece, a saber: cc. 23, 24, 25, 27, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 50 y 81 de la *editio princeps*¹². De entre estos, nueve poemas (cc. 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42 y 50¹³) están dirigidos a unas *puellae* y *amicae* anónimas, que el propio Bulst identifica como mujeres de Ronceray (Bulst, 1950: 300-301)¹⁴. La carta 27 está escrita, según indica el título, por una *puella* a su amigo Marbodo, y también la he incluido en mi investigación. En mi trabajo recupero, pues, estas diez epístolas aparentemente relacionadas con el convento de Angers y añado, además, las cartas-poema

⁴ Texto 5 del corpus.

⁵ Textos 6 y 10 del corpus.

⁶ Textos 7 y 8 del corpus.

⁷ Textos 9 y 11 del corpus.

⁸ Texto 12 del corpus. Como se verá, la autoría de Constanca ha sido puesta en entredicho por la crítica.

⁹ Texto 4 del corpus.

¹⁰ Texto 3 del corpus.

¹¹ Textos 1 y 2 del corpus. Debido a la gran extensión del primer poema a Adela (1368 versos), Sanson (2005) y *Epistolae* presentan solo algunos fragmentos.

¹² Las epístolas 23 y 50 ya habían aparecido en el trabajo previo de Jakob Werner (1905) bajo los números 201 y 65 respectivamente.

¹³ Textos 13 a 22 del corpus. El volumen de Sanson (2005) no recoge la carta número 50 de la edición de Bulst. Yo, por el contrario, he elegido añadirla, ya que según señala su título (*Ad amicam sub custodia positam*) esta carta habría apelado también a una recepción femenina.

¹⁴ Como se verá en el capítulo primero, en este convento no solo había monjas y jóvenes vírgenes, sino también mujeres casadas y viudas (Verdon, 1976: 248-252) y otras que entrarían en Ronceray para recibir una educación literaria y después volver al mundo exterior (Dronke, 1968a: 213). Peter Dronke cree que los poemas de Marbodo, por su carácter amatorio y la imitación de situaciones que aparecen en los *Amores* ovidianos, estarían dirigidos a este último tipo de mujeres (Dronke, *ibídem*).

dirigidas a la condesa Ermengarda de Anjou (*PL* 171: 1659-60, c. 1.23¹⁵) y a Matilde de Escocia, reina de Inglaterra (tomada de *PL* 171: 1660, c. 1.24¹⁶).

Por último, Brian Scott reeditó en 2001 la poesía de Hildeberto, siendo esta una revisión de la primera edición que había realizado en 1969. Elaborar una reseña crítica de la poesía hildebertiana es harto complejo, ya que diversas colecciones de sus poemas circularon en diecinueve manuscritos diferentes (Scott, 2001: VIII-XIV), a los que se sumarían aquellos que contienen solo alguno, o algunos, de sus textos. A la luz de estos manuscritos, la variación en los contenidos y ordenación del corpus poético hildebertiano es considerable. Así, no parece extraño que el trabajo de Scott sugiera cambios interpretativos con respecto a los estudios anteriores a su publicación¹⁷. Sin embargo, como era esperable, también Scott ha recibido críticas y enmiendas¹⁸.

En el apéndice de textos recojo las cartas en verso que Hildeberto dirigió a la reina Matilde de Escocia (cc. 4¹⁹ y 37²⁰), a la condesa Adela de Blois (cc. 10 y 15²¹), a la *domina* Matilde de Inglaterra (c. 35²²), a la monja de Wilton, Muriel (c. 26²³) y a la abadesa de Caen, Cecilia (c. 46²⁴). Por su parte, las cartas en prosa se pueden encontrar recogidas en *PL* y *Epistolae*, mientras que las destinatarias de estas aparecen listadas en Peter von Moos (1965: 370)²⁵. Así pues, he considerado oportuno introducir como parte de mi

¹⁵ Texto 23 del corpus. Editada por Bulst en 1939 (196-7).

¹⁶ Texto 24 del corpus. Elizabeth Tyler (2017: 314-316), siguiendo la estela de Therese Latzke (1979: 54-56) y Thomas Moser (2004: 35-39), analizó este poema de Marbodo como dirigido a Matilde de Escocia.

¹⁷ Por ejemplo, la epístola que Peter Dronke (1968a: 212) atribuyó como dirigida a Matilde de Escocia, Scott afirmó que se compuso para la abadesa Cecilia.

¹⁸ Para un resumen sobre las discrepancias de otras investigaciones en lo que atañe a la cronología y autoría de las recensiones véase Ziolkowski (2004).

¹⁹ Texto 25 del corpus. No recogida por Sanson (2005).

²⁰ Texto 30 del corpus. No recogida por Sanson (2005). Reconocen a Matilde de Escocia como destinataria de este poema Peter von Moos (1965: 370), Therese Latzke (1979: 53) y Elizabeth Tyler (2017: 313). En *Epistolae* aparece recogido otro poema más dedicado a Matilde de Escocia y atribuido a Hildeberto. Se trata del poema “Filia praeteriti”, cuya autoría hildebertiana asentó Migne (*PL* 171: 1444-5). Sin embargo, este poema no es aceptado por Brian Scott. Siguiendo esta línea, Elisabeth Van Houts (1989: 51) y Elizabeth Tyler (2017: 313) lo trataron como un poema anónimo a la reina. A la luz de sus interpretaciones, he decidido no incluirlo en mi corpus.

²¹ Textos 26 y 27 del corpus.

²² Texto 29 del corpus. Aunque tanto Peter von Moos (1965: 370), como Brian Scott (2001: XXIX) y Manuela Sanson (2005: 140) consideraron que el poema estaba dedicado a Matilde de Escocia, el más reciente estudio de Tyler (2017: 316) lo incluyó como dirigido a Matilde de Inglaterra, hija de la anterior. Tyler siguió la estela del análisis propuesto por Latzke (1979: 50-3), que Marjorie Chibnall (1991: 47, n. 14) ya había secundado. El contenido del poema parece darles la razón, por lo que he aceptado su hipótesis.

²³ Texto 28 del corpus.

²⁴ Texto 31 del corpus.

²⁵ Cabe destacar que existen debates en torno a la autoría de algunas cartas hildebertianas. Según Peter von Moos (1970: 503-4), las cartas de *PL* 171, 1.5 (*A. ancillae et filiae Christi*), 1.6 (*Adelae comitissae*), 1.10 (*Ad A. viduam*), 1.13 (*Cuidam puellae conversae*), 1.18 (*Adelam uxorem Henrici I*, dirigida, en opinión de Peter von Moos, a Adeliza de Lovaina) y 1.21 (*Athalisae reclusae*) serían auténticas y estarían apelando a una recepción femenina. La mayoría de los estudios modernos no las incluyen en sus argumentaciones, aunque algunas aparecen mencionadas de manera excepcional en trabajos recientes (Bos, 2001; Tyler, 2017; van Houts,

corpus las cuatro cartas en prosa dedicadas a Adela de Blois (*PL* 171: 144-45, ep. 1.3²⁶; *PL* 171: 145-48, ep. 1.4²⁷; *PL* 171: 284, ep. 3.2²⁸ y *PL* 171: 288-89, ep. 3.8²⁹), las cuatro dirigidas a Matilde de Escocia (*PL* 171: 153-55, ep. 1.7³⁰; *PL* 171: 160-62, ep. 1.9³¹; *PL* 171: 289-90, ep. 3.11³² y *PL* 171: 290, ep. 3.12³³) y la escrita a Matilde de Inglaterra (*PL* 171: 291-92, ep. 3.14³⁴).

2. Hipótesis y objetivos de la investigación, metodología y estructura del trabajo

Esta tesis acomete, como ya se ha explicado, el análisis cualitativo del corpus epistolar latino dirigido a mujeres por parte de Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin, autores que vivieron en la Francia de entre los siglos XI y XII. El objetivo principal de este trabajo es probar que se habría consolidado una comunidad lecto-escritora, real o imaginada, de hombres y mujeres medievales que habrían utilizado la literatura epistolar como medio para apuntalar sus vínculos afectivos. La constatación de esta hipótesis permitiría, a su vez, resituar la importancia de las mujeres en el discurso público de la época. De la consecución de estos objetivos se deriva la comprobación del doble valor de la carta medieval como documento literario e histórico.

Jacques Dalarun resumió del siguiente modo las cuatro dimensiones analíticas que, también en mi opinión, son claves a la hora de trabajar con la literatura de Baudri, Marbodo y Hildeberto.

Les trois hommes ont au moins quatre points communs. D'abord, d'avoir été en étroite relation entre eux et, au-delà, d'avoir eu, comme en un cercle élargi, des correspondants qui tissent un réseau entre Nord-Ouest et Sud-Ouest de la France, entre continent et Angleterre ; citons pêle-mêle Baudri de Bourgueil, Yves de Chartres, Anselme de Cantorbéry, Renaud de Martigné, Robert d'Arbrissel ou Guillaume, VII^e comte de Poitiers, IX^e duc d'Aquitaine, les cours d'Angleterre, de Blois, d'Anjou, de Bretagne. Ensuite, d'avoir produit une œuvre abondante et multiforme, où tous les genres littéraires sont tour à tour employés, du traité théologique au petit poème, de la légende hagiographique à la lettre de direction. Encore, d'avoir été tous trois impliqués, à divers degrés de zèle, à la mise en œuvre de la réforme de l'Église en ces contrées de l'Ouest. Enfin –et nous postulons que ceci, pour une bonne part, explique cela– de s'être longuement exprimés

2019). Debido a las limitaciones para realizar un estudio exhaustivo de todas ellas, en esta tesis he elegido introducir las cartas que cuentan con una tradición más establecida.

²⁶ Texto 32 del corpus. Editada también por von Moos (1965: 341-3).

²⁷ Texto 33 del corpus. Según von Moos (1965: 324) la habría escrito Hildeberto para Adela de Blois cuando esta se retiró como monja a Marcigny. La fecha que da de su escritura es 1122/1125 (von Moos 1965: 367).

²⁸ Texto 34 del corpus.

²⁹ Texto 35 del corpus. Recogida también, y traducida, en el trabajo de Kimberley LoPrete (1999).

³⁰ Texto 36 del corpus.

³¹ Texto 37 del corpus.

³² Texto 38 del corpus.

³³ Texto 39 del corpus.

³⁴ Texto 40 del corpus.

sur leur vision des femmes, de la femme ; non sans contradictions, ce qui n'est pas la moindre de leur richesse (Dalarun, 2008: 24-25).

La última característica que Dalarun le reconoció como común al círculo literario del Loira, es decir, la especial manera con la que los tres autores se relacionaron con el universo femenino, resulta fundamental para mi trabajo. Como ya se sabe, esta investigación se centra, de manera intencionada, en cartas de autoría masculina, aunque dirigidas a mujeres. A excepción de dos cartas que se conservan con enunciación femenina (la de Constancia a Baudri y la de una muchacha anónima a Marbodo), y que se encuentran también en el corpus de textos, esta investigación recoge las misivas que los autores del Loira dirigieron a sus compañeras, únicos testimonios de lo que habría supuesto la relación literaria entre los diferentes miembros, masculinos y femeninos, de la comunidad. Al menos en el plano intratextual de la comunicación epistolar, los emisores de las cartas del corpus de tesis compusieron estos textos apelando a una recepción femenina, usando para ello diferentes estrategias de anclaje, que diría Paul Ricoeur (2006 [1990]), y que serán analizadas a lo largo de este trabajo. Las cartas de los poetas del Loira a mujeres —monjas algunas de ellas, nobles laicas las demás—, constituyen, por separado, un corpus muy poco explorado en la literatura académica³⁵. Si se buscan investigaciones que las hayan tratado de manera conjunta, nos encontraremos rápidamente ante un vacío bibliográfico³⁶. No conozco, hasta el momento, ningún estudio que haya recopilado, traducido y estudiado las cartas de los poetas del Loira a mujeres de forma agrupada. En ese sentido, esta tesis pretende tanto salvar una carencia como abrir un camino que pueda ser transitado por futuras investigaciones.

Una característica fundamental que añadiría a las ya mencionadas por Jacques Dalarun como comunes a la literatura de Baudri, Marbodo y Hildeberto, sería el gran peso que en ella tiene el legado literario clásico. De especial interés para esta tesis será revisar cómo los autores del Loira utilizaron los modelos epistolares clásicos ovidianos y, en su adaptación a la comunicación con la comunidad medieval de personas a la que pertenecían, los actualizaron. Si ya Hennig Brinkmann (1971 [1926]) había sugerido que el círculo poético del Loira habría actuado como intermediario entre el código amoroso de Ovidio y el de los primeros trovadores —de quienes fueron coetáneos³⁷—, desde el

³⁵ Así, por ejemplo, la tesis doctoral de Susannah Brower (2011) trata las relaciones establecidas por Baudri con mujeres, pero también con hombres de la época, a través del estudio de su poesía epistolar. En el caso de las destinatarias femeninas, Brower se centró especialmente en el intercambio entre Baudri y la monja Constancia. Holle Canatella (2012), por su parte, dedicó un artículo al estudio de la “amistad amorosa” existente entre Baudri y sus principales destinatarias, las mujeres del convento de Ronceray.

³⁶ Aunque puedan existir trabajos que usen diversas cartas a mujeres de los tres poetas del Loira en su argumentación (como, por ejemplo, el de Elizabeth Tyler, 2017), no hay un estudio específico de las cartas dirigidas al público femenino. El reciente libro de Newman (2016) apunta las similitudes presentes entre las epístolas a las que dedica su investigación, las *Epistolae duorum amantium*, con la literatura epistolar a mujeres del círculo del Loira (Francia) y otros corpus de textos de la misma época en que también se encuentran representadas comunidades masculinas y femeninas, como los cantares de Regensburg y los poemas del Tegernsee (Alemania).

³⁷ El propio Bond (1986: 144, n. 3), siguiendo la línea abierta por Brinkmann, apuntó a una conexión temática entre la obra de Baudri (quien según él habría terminado de componer el grueso de su poesía en 1107, cuando dejó Bourgueil) y la de Guillermo IX de Aquitania, considerado el

importante artículo de Gerald Bond (1986), “*Iocus amoris: the poetry of Baudri of Bourgueil and the formation of the Ovidian subculture*”, han sido varios los estudios que han reafirmado la relevancia del ovidianismo en los autores del Loira³⁸. Esta investigación pretende explorar también, así pues, en qué sentido la literatura de Ovidio fue útil para una comunidad lecto-escritora de personas como la del Loira que, a su vez, puede ser interpretada como una comunidad afectiva³⁹. Barbara Newman (2016: xvi), de hecho, estableció que las *Epistolae duorum amantium* se podían relacionar con los cantares alemanes de Regensburg y los poemas del Tegernsee, además de con los poemas franceses del círculo del Loira, precisamente porque entendió que todos aquellos textos formaban parte de un “artifact of an emotional community, one in which learning Latin, imitating Ovid, and cultivating a kind of high-minded but flirtatious cross-gender friendship went hand in hand”.

A pesar de que esta investigación se sustenta en el análisis cualitativo de los textos del corpus de la tesis, que se encuentran en diálogo constante con otros dispositivos textuales que he considerado fundamentales para la contextualización y comprensión de los primeros, cabe destacar que durante el desarrollo de este trabajo también se han explorado algunas técnicas de carácter cuantitativo, fruto de la estancia de investigación de tres meses que en el año 2017 realicé en el *Digital Humanities Team* del Institut für Informatik de la Universität Leipzig. Como ya he mencionado, entre los textos de la tesis escritos por Baudri se conserva una carta con enunciación femenina, atribuida a Constancia. El debate en torno a su autoría se remonta en el tiempo, enfrentando a quienes consideran que la carta es auténtica y a quienes argumentan que es un texto baudriniano, en el que el autor habría ficcionalizado la voz de Constancia, una monja de Ronceray cuya vida está documentada históricamente⁴⁰. Durante mi estancia en Leipzig elaboré un proyecto cuyo objetivo era testar la posibilidad de resolución de este conflicto autorial

primer trovador, cuyos primeros poemas se pueden datar en torno al 1105-1106. Para más información véase Bond, 1982 (I-II). Sobre la recepción de Ovidio entre los primeros trovadores, consúltase a Leslie Cahoon (1995).

³⁸ Así, Verbaal (2007), Brower (2011), Tyler (2017) y yo misma (Camino, 2019a).

³⁹ En el concepto de comunidad afectiva sigo a Barbara Rosenwein (2006: 2), quien tomó como punto de partida en su estudio de los afectos la temprana Edad Media, pues según ella es el inicio natural para una historia de las emociones: fue el periodo que conectó con las ideas y afectos de nuestro legado clásico, a la vez que se erigió como antecesor directo de la civilización occidental actual. El primer desarrollo que hizo Rosenwein (*ibidem*) de lo que entendía por “comunidades afectivas” implicó identificarlas con los grupos “in which people adhere to the same norms of emotional expression and value –or devalue– the same or related emotions”. Completó la investigadora esta idea con la puesta en valor de los diferentes “subgrupos afectivos” que pueden formar parte de una comunidad afectiva mayor o, por el contrario, desligarse de ella, para acabar apuntalando una definición con la que entender que tales conjuntos se suelen configurar, también, como comunidades sociales y textuales. En sus palabras, “an emotional community is a group in which people have a common stake, interests, values, and goals. Thus it is often a social community. But it is also possibly a “textual community” created and reinforced by ideologies, teachings, and common presuppositions” (Rosenwein, 2006: 24-25).

⁴⁰ Entre quienes consideran ficticia la carta de Constancia, se podría contar a Otto Schumann (1931), Tilliette (1992) o Ratkowitsch (1990). Peter Dronke (1984), Gerald Bond (1995) y Susannah Brower (2011) creen que la carta es auténtica. En posiciones más intermedias estarían Frederick Raby (1957a) y Katherine Kong (2010).

mediante el uso de la estilometría. CLARIN-D⁴¹ financió mi participación en un curso de dos semanas de duración, en la misma ciudad, para aprender esta metodología. El seminario fue impartido por el investigador Maciej Eder, uno de los creadores del paquete *stylo* para el software R. La conclusión del trabajo allí realizado fue que la extensión de la supuesta carta de Constancia no era lo suficientemente significativa como para poder obtener resultados concluyentes mediante el uso de esta herramienta. Aun así, la aproximación a esta metodología me proporcionó algunos recursos interesantes que he decidido introducir puntualmente en esta investigación.

Las pruebas que seguí realizando con el software R están relacionadas con las potencialidades del análisis computacional aplicado al estudio del ovidianismo en la obra de Baudri de Bourgueil. El siguiente diagrama que he elaborado demuestra, de hecho, la influencia de la obra ovidiana en la colección de 256 poemas de Baudri, a la que pertenecen los textos epistolares del corpus de la presente tesis. Especialmente pensada para intentar resolver problemas de autoría dudosa, la función *rolling.classify* del paquete *stylo* para R puede usarse también para buscar coincidencias estilísticas entre obras⁴².

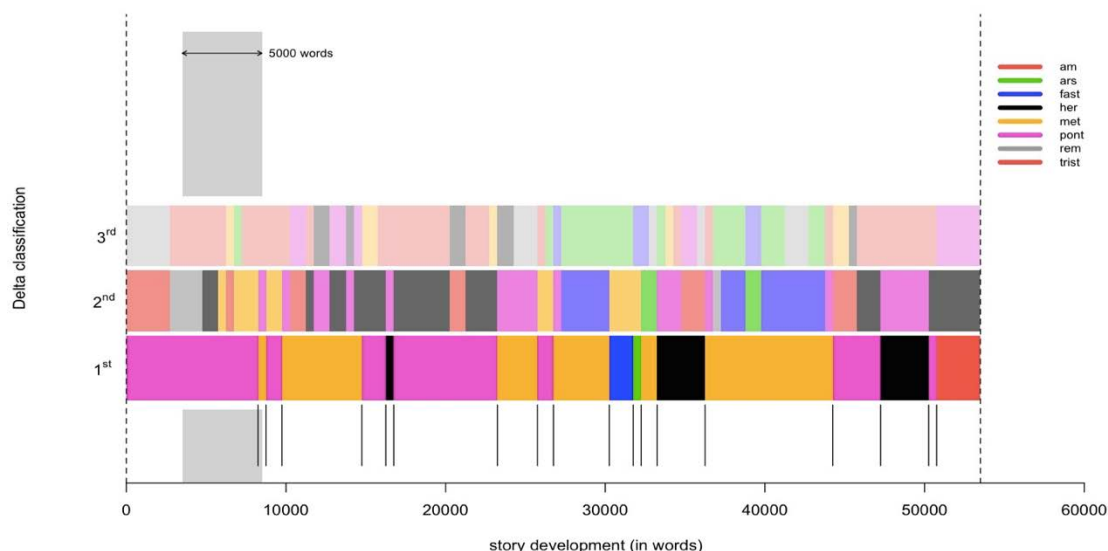


Figura 1. Influencia de las obras ovidianas *Amores*, *Arte de amar*, *Fastos*, *Heroidas*, *Metamorfosis*, *Pónticas*, *Remedios de amor* y *Tristes* en el poemario de Baudri. Visualización elaborada mediante R, con la técnica *Rolling Delta de stylo*, usando la medida de semejanza de Burrows (2002).

⁴¹ Infraestructura alemana para la investigación en Humanidades, Cultura y Ciencias Sociales, especialmente interesada en el análisis lingüístico y de datos (<<https://www.clarin-d.de/en/>>).

⁴² Maciej Eder define del siguiente modo la utilidad de este método, innovador incluso dentro del propio campo de las Humanidades Digitales, para los estudios literarios: “In classical approaches to stylometry —be it authorship attribution, genre recognition, or, say, a distant-reading classification of hundreds of novels— the goal is to compute a measure of similarity between the texts in a corpus, in order to discover hidden patterns or regularities. In authorship attribution, it involves extracting the authorial profile from a disputed text, followed by a procedure of identifying the best match in a set of ‘candidates’; in stylometry beyond attribution, it is aimed at finding groups of stylistically similar works. Even if the input texts are split into samples, the basic high-level stylometric unit is a literary work in its entirety. The hypothesis that consecutive sections of a given text might reveal linear development of certain stylistic features is still a relatively new perspective in this field” (Eder, 2016: 457). Véase también Eder *et al.* (2016).

Así pues, a lo largo de la tesis se aportarán algunos diagramas visuales de carácter analítico realizados mediante diferentes *software* pertenecientes al campo de las Humanidades Digitales. Aparecerán incluidos en el desarrollo del trabajo, estando también recogidos al final de esta investigación, en el llamado apéndice de figuras. Específicamente, estos diagramas tendrán que ver con la exploración de las posibilidades estilométricas para el estudio del ovidianismo en Baudri (figuras 1 y 2) y con la contextualización del papel histórico-cultural de las mujeres de esta investigación en su época, mediante técnicas relacionadas con el análisis de redes sociales (figuras 3, 4, 5 y 6).

En cuanto a la estructura de la investigación, en el capítulo primero se analizará el valor literario de la carta medieval, habida cuenta de su doble condición como documento también histórico (Constable, 1976). Desde una perspectiva teórico-literaria, en la primera parte del capítulo se rastrearán los antecedentes del género epistolar, recogiendo los usos de la carta como modalidad discursiva desde la antigua Grecia a la Edad Media. Señaladamente, se dedicará un apartado a analizar la influencia del legado epistolar ovidiano en el círculo del Loira. Dado que la hipótesis de partida de esta investigación es que en la comunidad lecto-escritora del Loira el género epistolar se utilizaba para afianzar los vínculos afectivos entre hombres y mujeres, siendo estas últimas sujetos especialmente relevantes en el proceso histórico-cultural, será importante repensar en qué sentido Ovidio podía haberles servido de modelo literario. A partir de la faceta del sulmonés como poeta del amor y de las mujeres, se ofrecerán algunas posibilidades con las que interpretar su influencia en el Loira, especialmente a la luz del recorrido medieval que habrían tenido sus *Heroidas*, una colección de cartas ficticias con enunciación femenina y masculina, escritas en versos elegíacos y de contenido amoroso.

Por otro lado, habida cuenta de que la mayoría de las cartas del corpus están escritas en verso y han sido entendidas por la crítica como poemas⁴³ o, más específicamente, como cartas-poema⁴⁴, el primer capítulo de la investigación dedicará también un espacio a la teoría de la enunciación lírica (Luján Atienza, 2005; Casas, 1998). Consecuentemente, se recogerá la posibilidad de leer los textos de este trabajo siguiendo los postulados de las teorías de la ficción poética (Yvancos, 1991; Calles, 1997; Casas, 1998), a la vez que se apuntalará la necesidad de recordar que no siempre ha sido posible separar de manera estricta las categorías de historia y ficción (Constable, 1976; Cabo, 1994).

Siguiendo esta línea argumentativa, en la segunda parte del primer capítulo se pondrá en diálogo el valor histórico que se le atribuye a la carta medieval con el potencial imaginativo y creador que también se constata en el corpus de textos de los autores del

⁴³ Los editores modernos consultados en esta tesis, esto es, Tilliette, Bulst y Scott, editaron los trabajos poético-epistolares de Baudri, Marbodo y Hildeberto, respectivamente, bajo esa asunción: llamándolos, efectivamente, poesía (*carmina*). Solo Bulst puntualizó en el título de su estudio, valiéndose de la capacidad de la lengua alemana para crear nombres complejos de gran carga semántica, las particularidades genéricas de los textos de Marbodo dirigidos a mujeres: *Liebesbriefgedichte* es el vocablo que eligió para agrupar las “cartas-poema-de amor” del poeta de Rennes.

⁴⁴ Así, por ejemplo, las consideran Gerald Bond (1986), Katherine Kong (2010), Holle Canatella (2012) o Barbara Newman (2016).

Loira, especialmente a partir del caso de Baudri. Ciertamente, el estudio de la literatura epistolar en la Edad Media suele suscitar debates metodológicos relacionados con el carácter, real o ficticio, de tales textos. Sin embargo, existen ejemplos de cómo la crítica literaria ha salvado esa problemática en relación con los textos epistolares del pasado reciente, entendiendo que tanto las cartas reales como las ficticias pueden ser útiles en tanto que testimonio de cierto mundo común, aunque sea en un plano hipotético. Así, en “La construcción del yo y la historia en los epistolarios”, Ciplijauskaitė (1998: 62) reconocía que “la crítica literaria de las últimas décadas ha ido prestando atención especial a la escritura en primera persona, estudiando diarios, memorias, cartas reales o ficcionales”. En esta tarea es cierto que los estudios literarios se han visto fortalecidos por las estimulantes sinergias con los intereses de algunas líneas de investigación histórica, como pueden ser las abiertas por Lucien Febvre (1941), precursor de la historización de las emociones al poner de manifiesto la necesidad de llevar a cabo una historia de las sensibilidades con la que reconstruir la “vida afectiva” de los tiempos anteriores, o como las de Karl Weintraub (1975), para quien la individualidad de la primera persona enunciativa no se podía desligar de la conciencia histórica. De esta confluencia de intereses entre los estudios literarios y la historia se podría dirimir, también, una disputa: aquella que tiene por objeto razonar si los textos representan, fundamentalmente, la experiencia humana o si, por el contrario, ayudan a configurarla a partir de su propio potencial imaginativo. Eric Auerbach (1975) y Jacques Rancière (2000) son autoridades críticas en una y otra corriente, respectivamente. El trabajo teórico de Alberto Giordano podría ser entendido, por su parte, como una muestra de la intersección de ambas tradiciones, especialmente en ideas como la siguiente: “Las obras literarias pueden representar al mundo. Todas, de alguna forma, lo hacen. Pero sólo algunas pueden hacer que, más allá de cualquier representación, en un tiempo y un espacio sin presencia, el mundo se transforme en mundo” (Giordano 1999: 19)⁴⁵.

Las cartas de esta investigación intentarán ser usadas para trabajar en un sentido parecido al ahora expuesto, es decir, desde la fricción que efectivamente se genera al tener en cuenta tanto las posibilidades representacionales de la literatura como su potencial creador de otros mundos posibles. La literatura epistolar se antoja, precisamente, un óptimo campo de pruebas para este propósito, debido a la propia condición de la carta como modalidad discursiva que, independientemente de si ha sido compuesta con una función comunicativa real o ficcional, siempre se articulará teniendo en cuenta la organización a la que le impulsa, tanto de manera cognitiva como textual, su propia

⁴⁵ No deja de ser relevante cómo Giordano sitúa la crítica literaria en los intersticios de los procesos de negociación que se dan entre la realidad y lo que la excede, así como entre la teoría y la literatura misma: “Pero a veces, raras veces, cuando la presión de algún afecto irrepresentable se obstina en la búsqueda de su inscripción, cuando una emoción sin nombre y sin valor que arrebató al crítico en la lectura amenaza con desbordar los diques conceptuales, ocurre una metamorfosis que sólo puede ocurrir cuando la experiencia literaria toca el discurso crítico. Horacio González la describe en estos términos (los que expresan, según él, “el motivo final e inconfeso de la crítica”): el objeto pasa nuevamente a ser sujeto. La literatura deja, momentáneamente, de ser un objeto de reflexión o de descripción para transformarse en el sujeto de una enunciación inaudita, silenciosa, que habla a través de las representaciones del discurso crítico (Giordano, 1999: 21).

vocación dialógica⁴⁶. La carta, a su vez, en tanto que vinculación con un otro, se configura también como pulsión, deseo. Es precisamente esta dimensión la que fortalece la interpretación de la comunidad lecto-escritora del Loira como una comunidad, también, afectiva.

Por su parte, las redes socio-literarias conformadas por las personas que aparecen como emisoras y destinatarias de los textos de la tesis se han investigado en profundidad durante el capítulo segundo. El foco se ha puesto en las mujeres receptoras de las cartas, que han sido estudiadas a la luz de su papel como sujetos históricos. El valor de la carta medieval como documento histórico es, ciertamente, el que apuntala tanto la posibilidad, como la necesidad, de este tipo de análisis.

Dado que las destinatarias del corpus de la investigación pertenecen al mundo religioso y al de la nobleza laica, el capítulo segundo se divide en dos partes diferenciadas. La primera está dedicada a la identificación de las monjas a las que escribieron los autores del Loira y a la contextualización de los centros monásticos franceses (Ronceray, Caen) e ingleses (Wilton) en los que habrían vivido. A partir del análisis del cartulario de la abadía de Ronceray, la historiadora Belle Tuten (1997, 2004) situó en aquel lugar a la mayoría de religiosas de las que se ocupa esta investigación. Es por eso por lo que he reservado un apartado específico para esta abadía y sus monjas. El objetivo de esta primera parte fue testar que las mujeres religiosas habrían sido piezas fundamentales en la renovación monástica de finales del siglo XI y que los movimientos reformistas las habrían considerado compañeras indispensables en el proceso espiritual hacia la salvación.

La siguiente mitad del capítulo se centra en el estudio de las mujeres de la corte anglonormanda, cuyo papel como benefactoras culturales se deduce a partir del diálogo con otros textos literarios coetáneos de los del Loira. Así, el cotejo de un rango variado de fuentes apuntala, efectivamente, el interés que estas mujeres habrían despertado entre los hombres de letras de finales del siglo XI e inicios del XII. La hipótesis que guio esta parte de la investigación fue que las nobles habrían tenido un relevante papel en la cultura y la política de su época. Mientras que la historiografía clásica ha entendido que el poder ejercido por las mujeres medievales era excepcional, ocurriendo solamente en casos puntuales, trabajos recientes como los de Kimberley LoPrete (2008), Amy Livingstone (2014), o el volumen editado por Heather Tanner (2019) confirman todo lo contrario: las mujeres de la nobleza gobernante, o *dominae*, ejercían derechos sobre las tierras y las personas del mismo modo en que lo hacían los señores (*domini*).

Del proceso de ida y vuelta entre los textos literarios y otras fuentes históricas se ha nutrido la argumentación de toda la tesis, la cual se apoya también, como ya se ha explicado, en diagramas visuales nacidos de la recopilación, análisis y cotejo de los datos

⁴⁶ Aunque la carta pudiese, finalmente, configurarse como diálogo reflexivo con uno mismo, siempre existiría un componente de descubrimiento progresivo (en ese sentido, dialógico) propiciado por la propia condición estructural y comunicativa de la carta como texto dirigido a alguien. Decía Patrizia Violi que “la especificidad del objeto carta no es tanto el estar destinada al intercambio comunicativo como la necesidad estructural de asumir interiormente el eje comunicativo (y de aquí las figuras de los actantes de la comunicación y los simulacros de sus determinaciones espacio-temporales)” (Violi, 1987: 90).

que la propia investigación me ha ido revelando como necesarios. Así, por ejemplo, la figura que muestro a continuación fue elaborada tomando como referencia las cuatro mujeres de la nobleza laica que aparecen como destinatarias de algunas cartas del corpus de tesis, a saber: Ermengarda de Anjou, Adela de Blois, Matilde de Escocia y Matilde de Inglaterra. Determinar si estas mujeres fueron destinatarias reales de tales misivas o, simplemente, las lectoras imaginadas y deseadas por los autores de esta investigación, no me resultó tan relevante como intentar observar cuál era su posición dentro de la comunidad lecto-escritora que estaba investigando. ¿Eran parte, en definitiva, de una comunidad textual y afectiva marginal, parafraseando a Rosenwein (2006: 24) o, en cambio, formaban parte de un conjunto central?

Así, a partir de los nombres concretos de aquellas mujeres, presentes tanto en los propios títulos de las cartas como en el desarrollo de las mismas, comencé a recabar información sobre en qué otras situaciones epistolares aparecían asimismo como destinatarias. Para ello fue de indispensable ayuda el repositorio elaborado por la profesora Joan Ferrante y apoyado por la Columbia University: *Epistolae: Medieval Women's Letters*. A través de los textos recogidos en este repositorio digital, pude reconstruir cuál habría sido el flujo epistolar dirigido por los hombres de finales del siglo XI e inicios del XII, coetáneos de Baudri, Marbodo y Hildeberto, hacia las condesas Adela de Blois y Ermengarda de Anjou, la reina Matilde de Escocia y la emperatriz Matilde de Inglaterra. La recopilación y clasificación de todos aquellos textos me proporcionó el material preciso para poder entender que la comunidad literaria que investigaba de manera central en mi tesis se comunicaba con otras muchas comunidades de personas o, en palabras de Rosenwein (2006), subgrupos, pertenecientes a dos países principalmente: Francia e Inglaterra. De esta condición se infiere asimismo la importancia de tener en cuenta el contexto de producción y difusión de las obras estudiadas y, de manera especial para mi trabajo, la posición que en él tuvieron las mujeres:

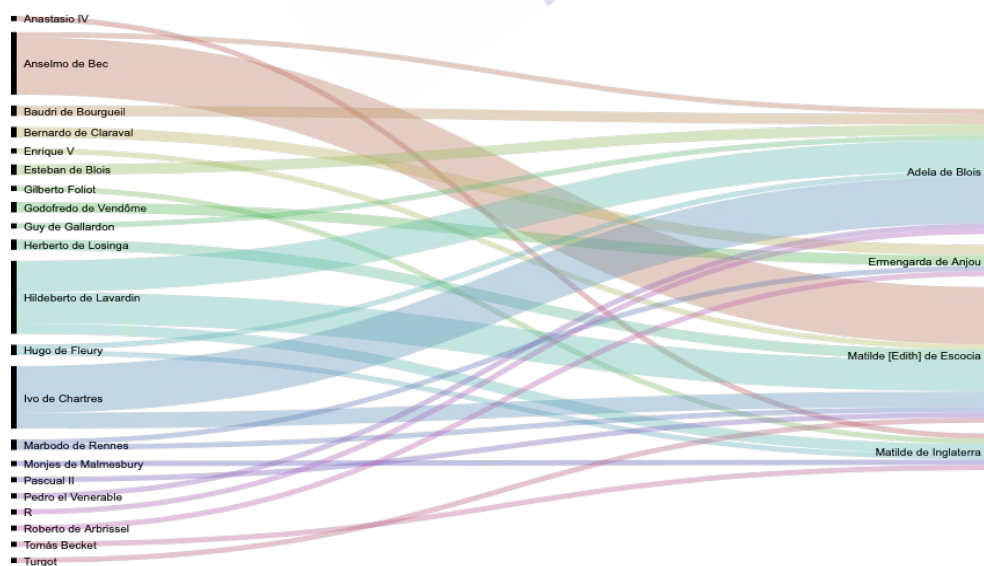


Figura 5. Las nobles laicas como destinatarias de cartas, en contexto. Datos extraídos de *Epistolae*. Diagrama aluvial elaborado con RAW.

De manera muy relevante, esta fase de la investigación demostró también que estas mismas mujeres habrían escrito múltiples cartas dirigidas a hombres de letras de la Europa de la época, así como a importantes figuras del mundo político. Además, numerosas actas firmadas por ellas —que he agrupado en la siguiente figura como cartas al público— darían cuenta de sus donativos:



Figura 6. Las nobles laicas como emisarias de cartas, en contexto. Datos extraídos de *Epistolae*. Diagrama aluvial elaborado con RAW.

Los objetivos de investigación que articulan así los capítulos primero y segundo de este trabajo, esto es, el análisis histórico y comparado del dispositivo epistolar, la revisión crítica de la tradición ovidiana en el ámbito europeo y el estudio de las mujeres como sujetos relevantes en la construcción histórica de las sociedades antiguas, han afianzado los cimientos necesarios para que el capítulo tercero se pueda enfrentar al estudio teórico-crítico de los afectos en los textos del corpus. Se observarán de manera muy especial las implicaciones epistemológicas resultantes del entrecruzamiento del discurso afectivo y del discurso de género en las cartas escogidas, ofreciendo diversas posibilidades interpretativas que tengan en cuenta el retrato bifaz —ora positivo, ora negativo— que los autores habrían elaborado de sus compañeras.

Desde una perspectiva crítica, los efectos derivados del análisis de la comunidad lecto-escritora del Loira como una comunidad afectiva de hombres y mujeres que gustaban de cartearse se materializarán en este último capítulo. Gracias al diálogo constante con fuentes coetáneas de diversa autoría y procedencia geográfica, este capítulo asentará una de las hipótesis que habrá conducido el desarrollo de toda la argumentación: los autores del Loira y las destinatarias de sus misivas habrían sido una pieza más dentro de la tendencia general de finales del siglo XI e inicios del XII a componer literatura epistolar en latín (pero también, incipientemente, en lenguas vernáculas), con la que

fortalecer los vínculos afectivos de la amistad masculina y femenina y apuntalar el placer del intercambio intelectual⁴⁷.

Específicamente, el último capítulo de esta tesis explorará, a través de ejemplos concretos extraídos del corpus, los modos de escritura y lectura típicamente deseables para la época y las posiciones epistolares que se esperaban para uno y otro sexo, en la línea ya abierta por trabajos como los de Helen Soltener (1995) o Katherine Kong (2004, 2010) para la literatura medieval francesa. Desde que Joan Scott reconociera, en su ahora famoso trabajo “Gender as a useful category of historical analysis”, la necesidad de estudiar la historia desde la categoría género⁴⁸, lo cierto es que no faltan investigaciones sobre la Edad Media que se articulen, precisamente, desde la asunción de tal categoría como nodal⁴⁹. Cabe destacar, a este respecto, que mi investigación se vio sin duda muy beneficiada por la estancia de tres meses que realicé durante el año 2018 en el ADHUC–Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat, de la Universitat Barcelona. Mi periodo en este centro, al que avala un amplio e interdisciplinar recorrido en los estudios de género e identidad, me proporcionó nuevos enfoques y el descubrimiento de otros textos literarios con los que enriquecer mi objeto de estudio.

Esta tesis, por tanto, pretende contribuir también al debate académico sobre el retrato contradictorio —y complementario— que los autores medievales construyeron alrededor de la mujer entre los siglos XI y XII. A partir del análisis de los mantenimientos, pero también, fracturas, de un determinado horizonte de expectativas que sobre el papel (literario, social) de la mujer podemos encontrar discursivamente articulado en los textos del corpus, se potenciará, en primer lugar, un diálogo con otros textos coetáneos de diferente naturaleza, como el tratado didáctico *Speculum virginum* o el filosófico *Moralis philosophiae de honesto et utili*, comúnmente atribuido a uno de nuestros autores: Hildeberto de Lavardin. En consecuencia, el análisis específico y comparado de los textos del corpus revertirá en una reflexión general sobre el contexto de producción y difusión de los mismos, contribuyendo a enriquecer los debates académicos sobre la historia del género y de las emociones en la Edad Media⁵⁰.

⁴⁷ Los trabajos generales sobre afectos en la Edad Media de estudiosos como Stephen Jaeger (1999) o autoras como Barbara Rosenwein (2006, 2015, 2018) resultan un punto de partida esencial para cualquier persona que pretenda acometer una investigación de este tipo. Para el periodo concreto al que he dedicado mi trabajo, cabe destacar la existencia también de estudios como los de Marilyn Desmond (1998), Peter Dronke (2015) o Barbara Newman (2016), que podrían servir de comparación a la hora de construir una imagen panorámica de lo que habría supuesto el florecimiento cultural del siglo XII en Europa.

⁴⁸ Puesto que el género “is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power” (Scott, 1999: 66).

⁴⁹ Un ejemplo de trabajo académico que toma este enfoque a la hora de estudiar la época a la que pertenecen los textos de mi corpus es el de Megan McLaughlin (2010).

⁵⁰ Un primer acercamiento a este tipo de análisis lo llevé a cabo en un trabajo anterior (Camino, 2019b), galardonado con el 2º premio, en la modalidad de investigación, de la “IX Edición de los Premios a la Introducción de la Perspectiva de Género en la Docencia y la Investigación de la Universidade de Santiago de Compostela” (2018).

3. Notas sobre el contexto de producción y difusión de los textos del corpus

Se podría afirmar que las cartas recogidas en este trabajo son fruto de una época de transición, pues en ellas se entrevén los cambios sociales que se habían ido produciendo desde el siglo anterior y que culminarían en el llamado “Renacimiento” del XII⁵¹. Con el objetivo de introducir la época en que Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin escribieron su literatura epistolar a mujeres, ofreceré unas breves y generales notas sobre el contexto socio-cultural de la Francia —y de la Europa— de entre los siglos XI y XII.

En primer lugar, es muy importante para esta investigación el hecho de que Normandía, principado de Francia, hubiese conquistado Inglaterra en el año 1066, puesto que el logro de tal suceso se le debe al rey Guillermo I el Conquistador, padre de una de las mujeres más importantes de mi trabajo: la condesa Adela de Blois. Desde la unión de Inglaterra y Normandía, la aristocracia —masculina y femenina— de finales del siglo XI e inicios del XII se esforzó por fortalecer los vínculos políticos y culturales entre ambos lugares. He aquí, en mi opinión, una de las razones por las que nuestros poetas escribieron a mujeres de uno y otro lado del canal. Las siguientes figuras que he elaborado muestran los efectos de la consolidación de la nueva dinastía. La primera representa el árbol genealógico por el que se da cuenta de la unión, tras la conquista en 1066, de la corte anglonormanda; la segunda manifiesta, por otro lado, la importancia nodal de sus mujeres como frecuentes destinatarias de la literatura epistolar de los hombres de letras de la época:

⁵¹ Este término fue utilizado por primera vez en 1927 por Charles Homer Haskins y ha tenido gran influencia en el mundo académico. Pese a su utilidad y vigencia a la hora de estudiar muchos aspectos del siglo XII en Europa, también es cierto que esta categoría puede ser entendida desde cierto inmovilismo. En este trabajo quisiera abogar más bien por un entendimiento de los procesos históricos desde un flujo de continuidades y rupturas, y también desde la porosidad y permeabilidad con la que los agentes sociales implicados en tales procesos entran en contacto. Como indicó José María Soto (2000: 209), “no se trata de verificar un corte entre el siglo XI y XII, ni entre los siglos XII y XIII. Se trata, en verdad, de que desde la segunda mitad del siglo XI y a todo lo largo del siglo XII se produce en muchas zonas de la cristiandad occidental una revitalización o un florecimiento destacable y sostenido en múltiples aspectos de la actividad humana, con resultados importantes para el futuro, resultados que se manifiestan ya claramente en el siglo XIII (pienso en las universidades y las órdenes mendicantes, por ejemplo) y que se prolongan hasta nuestros días”. Por su parte, Monika Otter (2012: 536-7) propuso las siguientes matizaciones para la categoría “renacimiento”: “a renaissance is generally designated *ex post facto* as a modern (or at any rate later) attempt at characterizing, categorizing, and interpreting the cultural documents that have come down to us (...). “Revivals”, on the other hand, or smaller-scale renaissances (...), concern a renewed interest in a particular author, or with a cluster of ideas (...)”. Para una mayor profundización en el asunto, recomiendo consultar el monográfico editado por Robert Benson *et alii* (1983), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*.

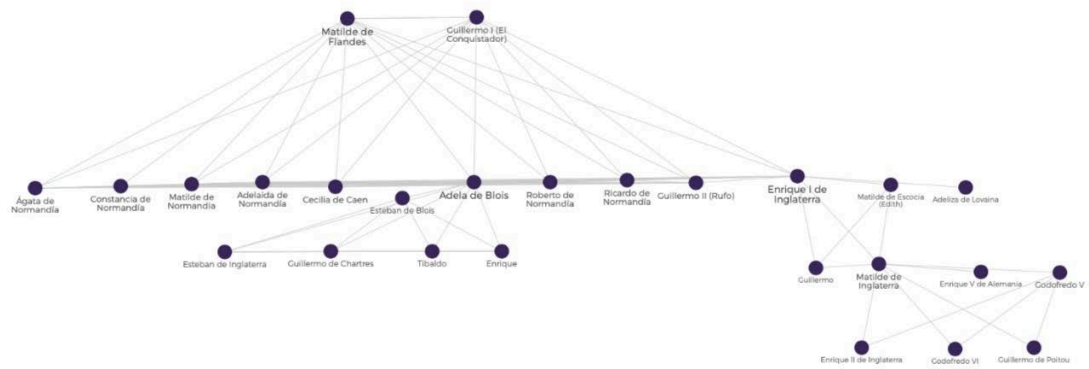


Figura 3. Árbol genealógico de la corte anglonormanda. Visualización elaborada con la herramienta para el mapeo de redes sociales Onodo

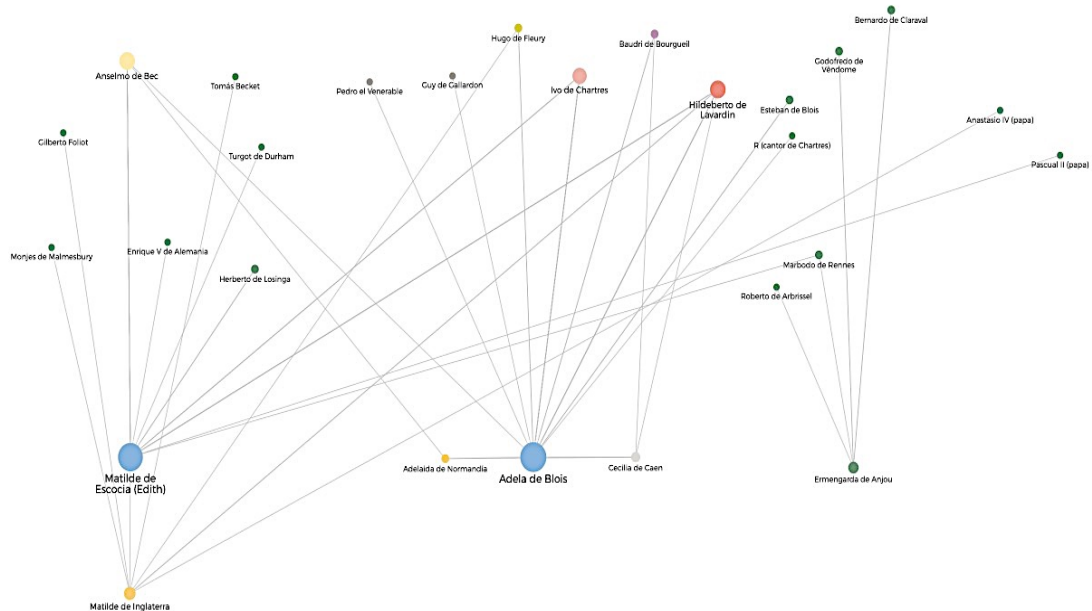


Figura 4. La influencia cultural de las mujeres de la corte anglonormanda. En la parte izquierda están representadas las mujeres de la corte y hombres de letras y de Estado de Inglaterra, mientras que en el centro se encuentran los de Francia. En la parte derecha, los puntos más alejados corresponden a dos papas de Roma. La relevancia de cada nodo (persona) dentro de la red está marcada mediante colores. Visualización elaborada con la herramienta para el mapeo de redes sociales Onodo.

A nivel organizativo y económico, cabe destacar que con la entrada en el siglo XII la Europa medieval experimentó el paso de un mundo principalmente rural a uno de dinámicas más urbanas, lo que tendría su impacto en la educación (Sot, 1985: 6). Las escuelas urbanas, si bien ya existían desde hacía tiempo, especialmente al amparo de las “iglesias catedrales, de sus obispos y/o cabildos, de donde les han venido sus denominaciones de catedralicias, episcopales y capitulares” (Soto, 2000: 215), fueron a partir de mediados del siglo XI auténticos centros intelectuales, “donde tendrá mayor vigencia la argumentación racional” (Soto, *ibídem*). Tal afirmación coincide con la hipótesis sobre la que Stephen Jaeger (2000) hace pivotar todo su libro *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Jaeger

afirmó que el gran cambio que se produjo entre los siglos XI y el XII fue el paso de una cultura carismática a una intelectual⁵² o, lo que es lo mismo, de una cultura en la que el cuerpo, la presencia física, eran mediadores de los valores culturales, a una en que tales valores eran restaurados a través de la escrita y otras artes (Jaeger, 2000: 7-8). La fuerza pedagógica de la cultura carismática residiría, según el investigador, en la acción y la imitación de los modelos virtuosos a seguir (los maestros, Cristo⁵³); la de la cultura intelectual, por su parte, en la reflexión y la representación simbólica de las maneras de ser y estar en el mundo más adecuadas para la sociedad⁵⁴.

Por otro lado, esta fue también una época dominada por un fuerte clericalismo o, lo que es lo mismo, por la intervención de la Iglesia en los asuntos del Estado, algo que se entiende mejor si tenemos en cuenta que las personas de uno y otro estamento compartían, por lo general, los mismos linajes aristocráticos⁵⁵. La vinculación de ambos poderes marcó, de hecho, cómo se fueron desarrollando y potenciando las escuelas durante el medievo. Desde el siglo XI en adelante, del monarca se esperaba que, además de guerrero, fuese un hombre sabio y culto que conociese las sagradas escrituras, ya que su poder emanaba de Dios⁵⁶. La consagración y unción de los reyes no haría más que

⁵² Este cambio se habría repetido, y se repetiría, en otros momentos de la historia occidental: “The transition from the eleventh to the twelfth century plays out a contest between two stages of culture which is not restricted to one historical setting but recurs at various points in western history: in fifth- and fourth-century Athens, in Rome from the republic to the empire, in the European Middle Ages from the eleventh to the twelfth centuries, and again from the late Middle Ages to Renaissance. We can call the two stages charismatic and intellectual. The shifts from the one to the other are not linear; it is possible for charismatic culture to supersede intellectual. The new stage always appears wrapped in the aura of “rebirth”, “renaissance”, and renewal, and the older stage always laments the advent of the new with complaints of the collapse of culture and civilization” (Jaeger, 2000: 4-5).

⁵³ Véase Peter Brown (1983, esp. pp. 16 y ss.) para un análisis de cómo ya en el período tardo-antiguo se fraguó una intensa relación maestro-alumno que, partiendo de las características del ideal de *paideia* que había estado vigente en Grecia y Roma, evolucionó hacia una relación de lealtad absoluta donde el ejemplo del maestro se convertía también en el ejemplo de Cristo. Jaeger explicó este sistema como una “pedagogía del carisma personal” que, parafraseando a Brown, estaría fundada “on the conviction that the Christian life joins men as links in a chain diffusing the charisma of Christ, first through saints, then through monks and holy men, then bishops and priests, ending in laymen. The internal receptacle of this force is the image of God within, and the presence of the saint or holy man, the “Christ-carrying man”, by itself brightens and partially restores this image” (Jaeger, 2000: 78).

⁵⁴ La elegancia de maneras o modales empezó a generalizarse en las enseñanzas impartidas en las escuelas catedralicias desde mitad del siglo XI “and plays a major role in advancement through the ranks of administrative service in secular and ecclesiastical courts” (Jaeger, 2000: 95).

⁵⁵ Como señaló George Duby (1983: 32), “aquellos hijos de la aristocracia que pasaban la juventud en sus cortes y que no se dedicaban a las armas (...) serían establecidos en las más altas dignidades de la Iglesia”. De ahí también que según Duby los monarcas del siglo XI, a imitación del ejemplo dado por Carlomagno, se preocupasen cada vez más por dotar a los palacios, monasterios e iglesias catedralicias de libros y maestros con los que educar a los nobles que en un futuro no muy lejano acabarían engrosando las filas eclesiásticas (Duby, *ibidem*). En esta tesis se demostrará que de las mujeres de la nobleza gobernante también se esperaba —y se elogiaba— su buena educación.

⁵⁶ A medida que avanzó la Edad Media se fue desarrollando una auténtica teología del poder, en cuya base se encontraba la idea de que el rey representaba a Dios en la tierra. El trabajo más completo sobre la formulación e implementación de esta idea a lo largo de la Edad Media es el

reforzar los vínculos entre el monarca, la Iglesia y la cultura escrita⁵⁷. Una vez consagrado, se esperaba del rey que “conociese las letras y que hiciese educar como un obispo al hijo llamado a sucederle en su magistratura”, lo que consiguió que la escuela “estuviese estrechamente ligada a la monarquía del siglo XI” (Duby, 1983: 31-32). Durante el siglo XII y XIII las ciudades siguieron creciendo, atrayendo la riqueza que el progreso agrícola, a su vez, favorecía, y acabaron por convertirse en centros de alta cultura cuya vida intelectual giraba principalmente en torno a las catedrales, ahora además en pleno apogeo artístico (Duby, 1983: 123).

Además de todos estos importantes cambios, es lugar común considerar que la transición entre los siglos XI y XII se encuentra especialmente marcada por el enfrentamiento entre monarcas del Sacro Imperio Romano Germánico y los pontífices de la época —lo que se conoce como Querella de las investiduras— y por los movimientos reformistas —sobre todo a partir de la que se ha dado en llamar Reforma gregoriana, Reforma papal o incluso Revolución papal⁵⁸— que nacen al calor de aquella lucha de poderes. El primero es el término con el que se ha definido tradicionalmente la disputa entre Estado e Iglesia por ejercer la autoridad para investir cargos eclesiásticos y ratificar los nombramientos de los nuevos papas, entre otros privilegios⁵⁹. En líneas generales, las

de Kantorowicz (2012 [1957]). No parece poco importante que el mismo autor considere antecedentes de esta ficción legal característica “del pensamiento político de la época isabelina y de los primeros Estuardo” unos tratados medievales de autoría anónima y contenido político-teológico que fueron escritos en Normandía durante esta época de transición de la que vengo hablando, pues han sido fechados en torno al año 1100 (Kantorowicz, 2012: 75). Véase George Williams (1951, esp. pp. 125-127) para la identificación de la autoría de estos tratados con Guillermo Bona Anima, abad de Caen y luego arzobispo de Ruen (Normandía). Por otro lado, para una reflexión sobre la relación entre teología y estética en el medievo, véase Puigarnau (1999).

⁵⁷ Duby, 1983: 31. Por su parte, Kantorowicz explicó que, según el anónimo normando, no solo el rey, sino también el obispo, tendría la capacidad dual de las *personas mixtas*, pues en sus respectivas figuras se combinaban capacidades espirituales y seculares. A esto se debe que durante la Edad Media los reyes, además de gobernar, gozasen de “una cierta capacidad espiritual como resultado de su consagración y unción” (Kantorowicz, 2012: 77), mientras que los obispos eran considerados príncipes de la Iglesia a la vez que feudatarios de los monarcas (Kantorowicz, 2012: 76). La propuesta del anónimo normando resultaba especialmente importante en una época “ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y el otro, de las cosas temporales y las eternas, de lo secular y lo espiritual” (Kantorowicz, 2012: 76).

⁵⁸ Sobre los movimientos reformistas también se ha escrito mucho y, a veces, desde perspectivas muy opuestas. Recomiendo el trabajo monográfico de Leandro Duarte Rust (2013) para una revisión historiográfica de un concepto tan complejo como el de reforma papal. Una primera versión de estas ideas se puede encontrar en Leandro Duarte Rust y Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (2009).

⁵⁹ Las relaciones entre la monarquía germánica y el episcopado católico habrían pasado por diferentes fases a lo largo de la historia medieval. La paulatina aceptación del catolicismo por parte de los pueblos germánicos desde el siglo VI en adelante se habría conseguido a partir de ciertos pactos, que no siempre fueron cumplidos. Desde Gregorio Magno, que fue papa entre el 590 y el 604, se había impulsado un “principio de corresponsabilidad de príncipes y sacerdotes (...). El rey germano había concedido libertad a la Iglesia católica y privilegios a su jerarquía, a las que había reconocido derecho de asilo e inmunidades procesales y fiscales y, de hecho, la inalienabilidad de su rico patrimonio (...). A cambio, el monarca entendía que la Iglesia debería reconocerle sin restricciones una capacidad para cosas como nombrar obispos, imponer la

investigaciones históricas han considerado la Querella de las investiduras un proceso reactivo de la Iglesia a la imposición del cesaropapismo o, dicho de otro modo, a la dependencia de la Iglesia de la política estatal. En el año 1046 el rey alemán Enrique III, haciendo gala de su *Privilegium Ottonianum*, depuso en los Concilios de Sutri y Roma a tres papas acusados de prácticas simoníacas, siendo precisamente este hecho el que provocó los progresivos esfuerzos de la Iglesia católica por revertir la situación y emanciparse del poder real⁶⁰. La Iglesia inició un paulatino cambio de rumbo. Así es que al papa León IX (1049-1054) se le considera el primer papa reformista de una serie de movimientos restauradores de la moral cristiana y opositores al control imperial⁶¹. Parecía que la consecución del primer objetivo ayudaría en el segundo. Sin embargo, no sería con León IX, sino con uno de sus sucesores, el papa Nicolás II (1059-1061), cuando se mostrase “el primer signo de un esfuerzo perseverante de reforma” (Sánchez, 2008: 127). Si hasta entonces era muy frecuente el matrimonio o amancebamiento de los sacerdotes, pues el matrimonio no se consideraba “inválido, sino ilícito, contrario al derecho” y “la legislación canónica, que preveía la destitución de los clérigos casados, se aplicaba con laxitud”, a partir del Sínodo de Letrán que Nicolás II convocó en 1059 el matrimonio empieza a ser perseguido con importantes castigos (Sánchez, *ibídem*)⁶². En el año 1075, el papa Gregorio VII (1073-1085) prohibió que los laicos siguiesen invistiendo cargos eclesiásticos, pero su mandato no fue respetado⁶³. Así las cosas, no puede decirse que el

excomunión como castigo político o conceder el perdón de faltas claramente religiosas” (García, 2012: 152).

⁶⁰ Véase Tellenbach (1993: 141 y ss.) para un análisis de la situación. Tellenbach matizó el papel que se le ha atribuido a Enrique III en los conflictos con la Iglesia pues, según afirma, “there were no signs of a conflict between empire and papacy in his lifetime, nor of a general shift within Christendom, even in its peripheral regions”, por lo que el rey no podía saber cómo afectaría su decisión en aquellos Concilios a los sucesos que ocurrirían dos décadas después de su muerte (Tellenbach, 1993: 145).

⁶¹ La literatura de la época dio muestra de este giro, que se llevaba fraguando tiempo antes. Así, Pedro Damián dedicó a León IX su *Liber Gomorrhianus*, en el que muestra su oposición a la “moral laxity among the clergy, the primary focus of reform in Rome” (Blumenthal, 1995: 71). Para Agustín Fliche (citado en Rust, 2013: 27) a mediados del siglo XI habrían llegado a Roma diferentes métodos de educación religiosa con los que restaurar la moral cristiana, aunque cada uno hiciese depender la consecución de este cambio de diferentes jerarquías del estamento eclesiástico. Así, “carregando marcas do ascetismo e do rigor moral do monasticismo beneditino, alguns deles defendiam que o clero venceria o combate contra os vícios dos seus rebanhos a partir do momento em que se espelhasse no comportamento dos monges”. En cambio, continúa Rust, “outros discordavam desse juízo, convencidos da superioridade da liderança episcopal tal como ensinada nas cidades da Lotaríngia, cujos sacerdotes eram provas vivas de que o preparo intelectual, a disciplina moral instigada pelo celibato e o senso de subordinação hierárquica faziam dos bispos os mais qualificados para purificar a sociedade cristã” (Rust, *ibídem*).

⁶² Del nombre de este papa deriva, precisamente, el término “nicolaísmo” para designar aquellos matrimonios o uniones concubinarias. El propio Hildeberto de Lavardin fue un nicolaísta arrepentido. Baudri de Bourgueil, por su parte, fue acusado en el año 1096 de prácticas simoníacas. Pese a todos los esfuerzos de la Iglesia, la conclusión que se puede extraer es que este tipo de situaciones habrían seguido siendo habituales entre los siglos XI y XII e incluso posteriormente.

⁶³ No lo respetó, por ejemplo, el emperador Enrique IV. La literatura, de nuevo, es prueba de los enfrentamientos, pues conservamos la carta que el emperador dirigió a Gregorio VII, donde

enfrentamiento entre los poderes imperiales y papales cesase hasta el Concordato de Worms, celebrado en 1122, cuando se separan las investiduras eclesiásticas y las feudales.

Además, la realización de la primera cruzada (1096-1099)⁶⁴, la fundación de muchos e importantes centros monásticos —también femeninos—, la consolidación de nuevas órdenes —como Cîteaux (1098), Fontevraud (1099) o Savigny (1112)— y la convivencia de las casas regladas con las comunidades eremíticas, hicieron que la época en que se produjeron los textos del corpus de esta investigación fuese un periodo tan vibrante, como complejo.



denominaba al papa “falso monje” (<<https://sourcebooks.fordham.edu/source/henry4-to-g7a.asp>>).

⁶⁴ Para cuya historia recomiendo el trabajo de Steven Runciman (1983).

CAPÍTULO I

LA LITERATURA EPISTOLAR COMO PRÁCTICA CULTURAL



¡Gran invención, precioso hallazgo, la carta!
El defensor, Pedro Salinas

La literatura sobre la que se sustenta el análisis de esta investigación es una literatura con vocación viajera: las cartas de los poetas del Loira dirigidas a mujeres habrían conectado, ya fuese de manera real o a través de una apelación simplemente intratextual, a una comunidad de personas cuya documentada vida nos permite situarlas tanto en Francia como en Inglaterra. La primera parte de este capítulo tendrá en cuenta la evolución diacrónica de los usos de la carta, poniendo especial atención a la adaptación medieval de los modelos epistolares clásicos ovidianos en el contexto del Loira. Si desde Ludwig Traube (1911⁶⁵) es lugar común referirse a los siglos XII y XIII europeos como la *aetas Ovidiana*, parece relevante intentar dilucidar cuál pudo haber sido la relación, si es que la hubo, entre el comienzo de esta supuesta edad de oro ovidiana y el llamado renacimiento cultural del siglo XII. Específicamente, este apartado tendrá como objetivo proporcionar algunas posibilidades interpretativas con las que repensar la influencia de Ovidio en el círculo del Loira, a la luz de las cartas que aquellos autores escribieron dirigidas a una audiencia femenina. En la segunda parte del capítulo, se reflexionará sobre las maneras en que a inicios del siglo XII se pudieron haber articulado los procesos literarios de ficción y la medida en que la escritura de cartas pudo haber estado guiada por códigos retóricos. La exploración dialógica entre las posibilidades representacionales de la literatura epistolar y su potencial imaginativo y creador favorecerá que este capítulo sirva también para asentar las bases sobre las que se irá articulando en esta tesis, progresivamente, el estudio de las dinámicas de representación e identidad de la comunidad lecto-escritora que conforma el núcleo de la investigación.

1.1. Continuidades y rupturas en la práctica epistolar

En este apartado se explorarán, primero, los usos de la carta desde Grecia hasta la Edad Media, teniendo en cuenta sus evoluciones tipológicas y algunas de las imágenes más importantes que se fueron fraguando en torno a la literatura epistolar como práctica cultural. De manera destacada y a partir de ejemplos concretos, pondré en valor la idea recurrente que se tenía de la carta como una conversación entre cuerpos ausentes unidos por la pluma. A continuación, se ofrecerá una visión panorámica sobre cómo los autores del Loira habrían utilizado la literatura epistolar para dirigirse a la comunidad femenina a la que escribían y, por último, se analizará en qué sentido la comunidad lecto-escritora del Loira habría reactualizado los modelos literarios clásicos de Ovidio, poeta del amor por excelencia, en sus comunicaciones epistolares. Dado que en las cartas medievales resulta muy difícil distinguir el carácter histórico del literario, en este capítulo se buscará también asentar las bases que nos permitan proponer el posible valor histórico de los textos siempre a la luz de su condición literaria, tal y como promulgaba Giles Constable (1976: 11) en la introducción

⁶⁵ Editado póstumamente por Paul Lehman.

de su emblemático “Letters and Letter-Collections”.

1.1.1. Usos de la carta: de Grecia a la Edad Media

La mención más antigua que conservamos de una carta griega coincide con la primera mención de la escritura en Grecia y se encuentra en la *Iliada* (6, vv. 168 y ss.)⁶⁶. La carta fue, en efecto, una manifestación discursiva con frecuente presencia en la literatura de la antigua Grecia, “unas veces como elemento de una obra literaria, otras como producto literario por sí misma” (Suárez, 1987: 177). De todos modos, sus primeros usos no habrían sido literarios, sino oficiales. Paralelamente, se habrían escrito cartas de carácter privado, cuyos ejemplos más antiguos responderían a peticiones y ruegos de distinta índole, ya que “la petición es la necesidad primaria práctica que justifica la carta” (Suárez, 1987: 179). Aun siendo textos anteriores a la teorización del género y a la sistematización de preceptos retóricos que guiasen su correcta y exitosa escritura, había ya en aquellas misivas privadas una voluntad palpable, en palabras de nuevo de Suárez, “por alcanzar un *código*” que favoreciese la consecución de los objetivos que habían motivado su redacción. Todavía sin una teoría del género epistolar consolidada, al escritor de cartas no le quedaban más opciones que recurrir “al diálogo cotidiano con ligeras modificaciones” o a la utilización de “fórmulas de otros ámbitos (como el judicial) más conocidas”, además de otras que suscitasen el afecto del destinatario (Suárez, *ibidem*), preocupación de la que la posterior preceptiva epistolográfica se encargaría en el apartado dedicado a la *captatio benevolentiae*⁶⁷. Antonio López Eire situó la configuración específica de la carta en los términos en que la habría entendido la epistolografía antigua (esto es, ligada indefectiblemente a la retórica) en época helenística, atribuyéndole su pleno desarrollo a la época imperial y su perfección a la antigüedad tardía (López Eire, 1998: 332)⁶⁸. Martín Baños resaltó la fuerza con que la carta literaria griega estuvo “ligada a la educación, al pensamiento, a la transmisión de la cultura”, a la vez que la propia “diversificación del molde epistolar” hizo posible que en Grecia la carta literaria abarcase muchos tipos diversos: desde las didácticas y doctrinales, pasando por las de propaganda política y las miméticas, hasta las cartas “reveladas” o de origen divino

⁶⁶ Véase Pedro Martín Baños (2005: 27) y Patricia Rosenmeyer (2001: 39-44). El pasaje en cuestión de la *Iliada* narra cómo el rey de Licia recibe una nota de manos de Belerofonte, por orden del rey Petro, cuyos “funestos signos” significaban que debía matar al mensajero.

⁶⁷ Antonio López Eire definió la epistolografía griega como el “arte de las cartas literarias que pueden y deben clasificarse dentro de los límites precisos y nada difusos del género epistolar” (López Eire, 1998: 319). La confusión con la que, sin embargo, se ha tratado el estudio del género epistolar griego vendría del propio carácter del término ἐπιστολή, “que abarca por igual la simple carta definible en los términos de “mensaje escrito” y la carta escrita con pretensión y estilo literarios” (López Eire, *ibidem*).

⁶⁸ Con el paso del tiempo, el género epistolar se habría consolidado como uno de los más practicados en la literatura griega, especialmente durante el periodo bizantino (Gallé, 2005: 264), por mucho que López Eire (1998: 332) haya considerado la carta bizantina un producto literario demasiado estereotipado.

(Martín Baños, 2005: 28). No habrían faltado, tampoco, colecciones epistolares de personajes históricos importantes desde época temprana⁶⁹.

La consolidación del género epistolar en Grecia se habría hecho definitiva en época imperial, pero habría empezado, de modo efectivo, en el siglo IV a. C, cuando se produjeron acontecimientos nada menores como la caída de la *polis* y el auge del individualismo y del racionalismo, lo que habría favorecido tanto la introspección psicológica como la expresión de sentimientos (Gallé, 2005: 266). Los orígenes de la carta literaria habrían sido inseparables, también para López Eire, de la dimensión autorreflexiva y afectiva del ser humano:

La carta que nosotros, siguiendo fielmente a Aristóteles, consideramos propia del género literario epistolar es una carta que presupone el fin de la pólis, el derrumbamiento de la ciudad-estado, que hace ya únicamente posible la comunicación individual por carta, cuando el contacto verbal ciudadano (o sea, político, del *polítes*, *πολίτης*) en la asamblea ya no es realizable. Es una carta de individuo a individuo, ya no de ciudadano (*polítes*, *πολίτης*) a ciudadano (*polítes*, *πολίτης*), una carta privada que sirve a las necesidades inmediatas del amigo, una carta que se basa en la exaltación de la amistad y en la benevolencia amistosa que se expresa con esa palabra – *philophrónesis*, *φιλοφρόνησις* – que está proclamando a gritos que es hechura de la *koiné*, una carta, en suma, típicamente helenística (López Eire, 1998: 333).

El estudio de Paula Ceccarelli (2003) confirma esta hipótesis y sitúa la consolidación de la carta literaria griega en el mismo siglo que López Eire y Gallé, pero añade una idea sobre la relación entre carta y ficción, y sus repercusiones en la ciudad-estado, que me parece interesante recoger. Ceccarelli dedicó la primera parte de su monográfico *Ancient Greek Letter Writing* a analizar la evolución de la carta desde sus arcaicos inicios hasta el siglo II a. C y, específicamente, a observar cómo había ido cambiando la consideración popular respecto al género epistolar. Según Ceccarelli (2003: 98), la carta como modalidad discursiva había sido fuertemente problematizada en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. C., a partir del desarrollo de la historia de Palamedes (primero en el drama, luego por los sofistas). Para la tradición mítica, Odiseo había falsificado una carta con el único objetivo de vengarse de Palamedes. En aquella misiva se atestiguaba el supuesto trato por el que Palamedes habría de traicionar al ejército griego de Agamenón y entregárselo al rey troyano Príamo⁷⁰. En las configuraciones de esta historia desde el siglo V a. C. en adelante, según Ceccarelli, se habría ido fraguando una visión negativa de la carta, debido a su potencial uso ficticio difícil, por otro lado, de controlar. En una

⁶⁹ Como las de Isócrates, Platón, Aristóteles o Demóstenes, por ejemplo. Como indicó Martín Baños, la autenticidad de estos epistolarios griegos es fuente de debate. A pesar de ello, se acepta la existencia de núcleos de textos epistolares originales de aquella época que habrían sido aumentados, manipulados, enriquecidos y, finalmente, fijados por la tradición en las colecciones que hoy conocemos (Martín Baños, 2005: 28-29, n. 8).

⁷⁰ Palamedes fue condenado por traición. Su muerte lo configuró como “el precedente del sabio injustamente acusado, del filósofo injustamente condenado, en el precedente de Sócrates” (Pérez, 2006: 55). Véase el trabajo de Iván Pérez (2006) para un análisis de los motivos por los que Odiseo odiaba a Palamedes y que le habrían llevado a falsificar una comunicación epistolar entre aquel y Príamo.

sociedad como la griega de aquella época, que valoraba las relaciones personales cara a cara, la comunicación a distancia que la carta implicaba estaba connotada negativamente. Tuvo que producirse un cambio de paradigma político-social, como se vio antes por boca de López Eire, para que el hábito de escribir cartas se extendiese en la sociedad griega y estas adquiriesen su estatus literario (Ceccarelli, 2003: 99).

En la literatura griega, la teoría epistolar fue acogida por la teoría retórica, lo que marcó una tendencia que luego transitarían también los teóricos medievales y renacentistas (Martín Baños, 2005: 29). Por las similitudes pragmáticas entre la carta escrita y los mensajes orales⁷¹, no parecía extraño que aquella fuese estudiada desde la óptica del arte del discurso hablado (Martín Baños, 2005: 30). Aunque existe debate sobre la autoría y la fecha de redacción, parece que en el capítulo 4 del *Sobre el estilo*, de Demetrio⁷², se encuentra el primer estudio retórico sobre la carta en lengua griega, de la que se ofrecen sus tipos (amistoso, acusatorio, apologético, consolatorio, etc.) y sus estilos (elevado, elegante, simple, vigoroso), además de reconocer como fundamentales la expresión amistosa y la del carácter (o *ethos*) de la persona que escribe (Martín Baños, 2005: 33 y 52). Lo más importante del *Sobre el estilo* para esta tesis, como se demostrará pronto, es que Demetrio recogió en su excurso la definición de epístola como diálogo, pero a través de la opinión de Artemón: este, recopilador de las cartas aristotélicas, consideraba la carta como una de las dos partes del diálogo y creía que tenía que escribirse siguiendo las normas de aquel género literario, enseña de la escuela socrática (Martín Baños, 2005: 44).

El individualismo que se comenzó a fraguar en la Grecia del siglo IV a. C., junto con la moralidad y el intelectualismo ético que de él derivaron, habrían influido en toda la época helenística, impregnando el uso de la carta y afectando la retórica en general y la educación en particular: a partir de entonces, la verdadera *paideía* debía ser tan moral

⁷¹ No solo porque el escritor de cartas utilizaba códigos del lenguaje cotidiano, como ya vimos, ni por la voluntad natural de la misiva de influir (*movere*) a su destinatario, sino también porque, según Martín Baños (2005: 30), “en una época en que la lectura mental era un hábito desconocido, la carta no era más que una ayuda para el heraldo, que recitaba o leía de viva voz su contenido”. Aunque la consideración de que la experiencia de lectura en voz alta era desconocida en la antigüedad es, ciertamente, un lugar común, recomiendo consultar a Bernard Knox (1968) y A. K. Gavrillov (1997) para encontrar pruebas de lo contrario. Robert McCutcheon (2015: 17-18), en su búsqueda del motivo que habría consolidado este tópico, explicó que “(...) there has not been much serious interrogation of this traditional narrative by historians of the book and of reading. Rather, scholars have worked backwards from the assumption that ancient people only rarely read silently and then endeavored to substantiate that claim. Why has this erroneous assumption about the literate abilities (or rather inabilities) of ancient peoples proven so popular among historians of the book and resistant to reevaluation? I suggest that this belief persists principally because it fits within a much larger narrative that scholars have constructed concerning the dual “evolution” of the book and human thought”. Para otros cuestionamientos del “proceso de civilización” con el que se ha leído la historia, especialmente desde que así lo formulase Norbert Elias, véase Camino (2019a: 57-59).

⁷² Durante mucho tiempo se creyó que *Sobre el estilo* había sido escrito por Demetrio Falero, de la escuela peripatética (ss. IV-III a. C.); hoy en día, se piensa que tuvo que ser otro Demetrio. Como indicó Martín Baños (2005: 32) las propuestas de datación se mueven entre el siglo III a. C. y el I d. C. De hecho, Muñoz (1985: 37-38) defendió que la obra se habría publicado en el s. I d. C, pero con material de los siglos III y II a. C.

como retórica (López Eire, 1998: 333-334). Sin embargo, en opinión de López Eire (1998: 344-345), durante la Antigüedad tardía la carta como práctica textual se desligó de la retórica, que se había quedado anquilosada en la repetición y la imitación con la que era enseñada en el aula, cada vez más apartada de su dominio original (el aire libre, la oralidad) y su función primigenia (la política). La carta sobrepasó entonces a la retórica en frescura y se convirtió en el canal expresivo de la elocuencia, habida cuenta de su poso ético y su vinculación con la filosofía política⁷³.

En el recorrido de la carta en el mundo latino, la elocuencia y la moral habrían sido también elementos importantes, pero no exclusivamente. Carmen Castillo (1974: 431), en su estudio sobre la epístola latina y su evolución desde época antigua hasta la Edad Media, destacó la importancia de la carta privada en Roma, especialmente a partir del primer ejemplo de colección epistolar latina conservado, perteneciente al siglo I. a. C.: la de Cicerón, compuesta por 37 libros y 931 cartas, de las cuales escribió 797⁷⁴. Otras importantes colecciones epistolares del siglo siguiente fueron la de Séneca, de corte moral, y la de Plinio, quien eligió la carta como modalidad discursiva con la que abarcar temas muy diversos, como si de “retazos de la vida” se trataran (Castillo, 1974: 432-433). En ese mismo siglo, se inició el género de la epístola-dedicatoria, con la que autores como Estacio y Marcial introdujeron, en forma epistolar, sus obras poéticas (Castillo, 1974: 334), práctica que, como se verá en el siguiente capítulo, mantuvieron los poetas medievales del entorno próximo al círculo del Loira al dedicar sus obras a algunas de las mujeres nobles del corpus de esta investigación, apelando a su protección y mecenazgo. Asimismo, Roma introdujo una novedad clave para entender los textos de esta tesis dentro de una tradición epistolar concreta: la carta versificada, que no habría existido en Grecia

⁷³ Resulta muy relevante el ejemplo que da López Eire (1998: 345-346) sobre una carta-edicto del emperador Juliano, en que prohibía a los cristianos (literalmente, galileos) enseñar retórica, pues no le parecía moral que enseñasen con ejemplos clásicos paganos en los que no creían. Decía así: “Importa que los maestros de escuela y los profesores descueller primeramente por sus costumbres y luego por su elocuencia. Consideramos una correcta *educación* no la suntuosa armonía en las frases y en el lenguaje, sino la disposición sana de un designio razonable, y las opiniones verdaderas sobre el bien y el mal, lo hermoso y lo feo. Y así, quienquiera que piensa una cosa y enseña otra distinta a quienes le frecuentan en clase, me parece que en su persona está tan lejos de la educación cuanto de ser un hombre de provecho...Es preciso, por consiguiente, que todos cuantos pretenden enseñar no importa qué cosa, sean por su carácter razonablemente apropiados para ello y no alberguen en su alma opiniones irreconciliables con los asuntos de los que tratan en público, y mucho más que todos los demás deberían ser de esta condición cuantos se reúnen con los jóvenes con vistas a los discursos, y vienen a ser intérpretes de los escritos antiguos, ora *profesores de elocuencia*, ora *gramáticos*, y, todavía más los *sofistas*. Pues estos últimos pretenden, aparte otras cosas, *no sólo ser maestros de estilos de dicción, sino también de costumbres morales* y afirman que lo suyo es la *filosofía política*” (Jul., ep. 61).

⁷⁴ El hecho de que fuesen privadas no las habría alejado de las pretensiones literarias; de hecho, las cartas de Cicerón las consideró Frontón, en el siglo II d. C., un modelo literario a seguir (Castillo, 1994: 432). En palabras de Martín Baños (2005: 37), es con Cicerón con quien “Roma se incorpora decididamente a la tradición que recibe del mundo griego, y hasta el umbral mismo de la Edad Media produce de forma ininterrumpida un interesantísimo, extenso e influyente *corpus* de epistolarios”. Por su parte, la publicación de cartas de personalidades importantes se remonta a tiempos anteriores a que la colección ciceroniana viese la luz: Artemón habría reeditado las cartas de Aristóteles a finales del s. II. a. C. y Dionisiodoro de Trecen las de Ptolomeo I (Muñoz, 1985: 36).

(Martín Baños, 2005: 37), cuyos máximos representantes son las *Epístolas* horacianas y las *Heroidas* y *Epístolas desde el Ponto* de Ovidio.

La colección de cartas poéticas *Heroidas* fue especialmente relevante en la Edad Media y, de entre los autores del Loira de esta tesis, fue muy querida e imitada por Baudri de Bourgueil. Se trata de una colección epistolar sin precedentes conocidos en la literatura griega y latina anterior (Sabot, 1981; Knox, 2002), pues conforman un grupo de historias alternativas de las heroínas, mujeres a quienes la tradición mitológica y literaria previa había silenciado y a las que ahora Ovidio les cedía su voz poética, aun en el plano de la ficción, para que contasen sus propias versiones. De todos modos, no habrían sido las únicas cartas latinas que conservamos con enunciación femenina. Existen otros ejemplos epistolares enunciados por una voz de mujer y sobre cuya autoría siguen lidiándose disputas: las cartas de la matrona Cornelia, sobre la situación de la república, a Gayo Graco⁷⁵.

La preceptiva epistolar latina retomó la idea de la gran similitud existente entre carta y conversación (*ὁμιλία*, *sermo*), a partir de la importancia que, según se vio, Artemón/Demetrio habían dado al género literario dialógico como complemento del epistolar. Quintiliano, en sus *Instituciones oratorias*, consideró que “todo discurso es, o bien unido y enlazado, o bien suelto, como en el habla y las epístolas, a no ser que traten de algo que exceda su naturaleza, como la filosofía, la política y temas similares”⁷⁶. Esta relación la recogerá en su *Arte retórica* del siglo IV d. C Julio Víctor, que dedicó una parte de su trabajo a las cartas (*De epistolis*) y otra al habla más espontánea (*De sermocinatione*), y quedó igualmente remarcada en el pseudo-Libanio, de la misma época, donde se definía la epístola “como una especie de conversación por escrito (...) entre dos personas separadas, que satisface una necesidad concreta” y que obligaba a la persona que escribía a hablar “como si estuviera en presencia de la otra persona” (Martín Baños, 2005: 38 y 42-43). La imagen de la carta se fue consolidando, a medida que el tiempo avanzó, como la de una conversación entre ausentes, a la vez que la epístola quedó convencionalmente justificada como la práctica textual capaz de salvar las distancias y

⁷⁵ Paolo Cugusi (1970) y Aurora López (1991) son defensores de la autoría real de esas cartas, mientras que Carmen Castillo (1974) no las consideró auténticas. Si tomamos como válida la hipótesis de quienes las creen reales, habría que reconocerles entonces a esos textos epistolares lo que Aurora López (1991: 161) resumió en su trabajo “Cornelia, madre de la epistolografía latina”. Las cartas de Cornelia habrían sido, en ese caso, “los primeros documentos epistolares de entidad suficiente (...) como para llamar la atención de los estudiosos de la historia literaria” y, también, “el primer ejemplo absoluto de carta privada que puede leerse en lengua latina”; por último, se alzarían como el “único espécimen llegado hasta nuestros días de prosa latina escrita por una mujer en época anterior al florecimiento de la literatura latino-cristiana”. En el lado opuesto, destacaría la idea de Carmen Castillo (1974: 43), para quien el hecho de que se hubiesen falsificado cartas en nombre de Cornelia nos estaría mostrando la utilización que en aquella época se hacía del género epistolar como instrumento político. Sobre la utilidad de las cartas en la política medieval, véase el capítulo segundo de esta tesis. Sobre las posibilidades de la autoría femenina en la literatura latina de la Antigüedad, véase a Aurora López (1994).

⁷⁶ *Est igitur ante omnia oratio alia vincla atque contexta, soluta alia, qualis in sermone et epistolis, nisi cum aliquid supra naturam suam tractant, ut de philosophia, de re publica, similibus* (*Institutio oratoria*, 9.4.19). Texto latino y traducción tomada de Martín Baños (2005: 37, n. 31).

fortalecer los vínculos afectivos entre quienes están separados, en un sentido que todavía hoy permanece⁷⁷. Ya en los albores de la Edad Media, San Jerónimo recogió esta idea en su carta dirigida al subdiácono Niceas, expresada a través de las supuestas palabras que el cómico latino Turpilio, coetáneo de Terencio, habría pronunciado acerca de la carta como conversación⁷⁸. El pasaje es como sigue:

Dice el cómico Turpilio, tratando del intercambio de cartas: «esta es la única cosa que hace presentes a los ausentes». Sentencia no falsa, aunque esté dicha en el contexto de una farsa. Porque, ¿qué cosa hay, por decirlo así, tan presente entre los ausentes como hablar con los que amamos, y oírlos hablar, por medio de las cartas? (*Ad Niciam, ep. 8.1*)⁷⁹

El género epistolar no decayó con la llegada de la Edad Media, más bien se consolidó como fundamental y sus tipos y usos se vieron aumentados a partir de ciertos modelos previos. De entre las colecciones epistolares de época clásica que más influencia tuvieron en el medievo se encuentran las *Epístolas a Lucilio*, que afianzaron la posición de Séneca como filósofo de sentencias morales, y las epístolas poéticas de Ovidio y Horacio⁸⁰, que dieron lugar a comentarios, traducciones, imitaciones e incluso, en el caso de Ovidio, moralizaciones (Martín Baños, 2005: 92-93). Algunas colecciones epistolares de la Antigüedad tardía (como las de San Ambrosio, San Agustín o el propio San Jerónimo) fueron transmitidas de manera ininterrumpida durante toda la Edad Media hasta llegar al Renacimiento (Martín Baños, 2005: 92). Bien entrados en el medievo, en época carolingia

⁷⁷ La idea estaba presente también en el contexto de la literatura griega, como ejemplifica el fragmento proporcionado por López Eire (1998: 344) de las *Cartas a Jámblico*, filósofo neoplatónico que vivió entre los siglos III y IV d. C. En una de esas cartas, la voz enunciativa decía: “te contemplo en mi alma como si estuvieras presente y estoy contigo, aunque estés ausente” (*ὡς παρόντα τῇ ψυχῇ θεωρῶ καὶ ἀπόντι σύνειμι*).

En las investigaciones teóricas recientes sobre la literatura epistolar abundan las referencias sobre la función de la carta como la modalidad discursiva que, de manera paradigmática, se encarga de salvar distancias y ausencias. Así, por ejemplo, Patrizia Violi (1987: 89) reconocía que la carta guardaba similitudes con el diálogo, pero siendo el de la carta siempre un “diálogo en diferido, un diálogo que tiene lugar en ausencia de uno de los dos interlocutores”. Claudio Guillén, por su parte, afirmó que “el *topos* principal ha sido durante siglos (...) que la carta es un lado, o una mitad, de un diálogo o conversación entre amigos ausentes o separados” (Guillén, 1989: 300).

⁷⁸ Muchos siglos después, Erasmo de Rotterdam y su círculo considerarán que la carta a Niceas es un ejemplo relevante de lo que significa la escritura epistolar, siendo citada incluso como punto de partida en ese tipo de tratados (Jardine, 2015: 267, n. 12).

⁷⁹ *Turpilius comicus tractans de uicissitudine litterarum: «sola», inquit, «res est, quae homines absentes praesentes faciat». Nec falsam dedit, quamquam in re non uera, sententiam. Quid enim est, ut ita dicam, tam praesens inter absentes, quam per epistulas et adloqui et audire quos diligas?* Texto y traducción tomadas de la edición bilingüe de Bautista (1993: 100).

⁸⁰ Sobre la transmisión de estos autores durante la Edad Media, matizó Martín Baños (2005: 93, n. 9): “De Ovidio se leían en las escuelas sobre todo sus *Metamorfosis*, pero también las *Heroidas* (que sirven de fuente, por ejemplo, a la *General Estoria* de Alfonso X) (...) En cuanto a las epístolas de Horacio (entre las que se encuentra la famosa *Arte poética*, de amplia influencia en las doctrinas poéticas medievales), sólo para el siglo XII Munk Olsen [1984-5: 176-79] recoge un listado de 65 manuscritos”.

(ss. VIII-IX)⁸¹, la carta se convirtió en un frecuente elemento de comunicación entre la corte y los nobles del mundo religioso. En ellas, “une langue particulièrement extravagante” habría configurado imágenes positivas en torno a la idea de amor, toda vez que “l’amour et la passion (ainsi que l’amitié, *amicitia*, sentiment proche mais plus modéré) constituaient un mode de expression de la faveur royale” (Jaeger, 1991: 249)⁸². A este período pertenecen, por ejemplo, las cartas poéticas del hispano Teodulfo, que fue obispo de Fleury y de Orléans⁸³. Carolingio es, también, el tratado *Liber manualis* (ca. 840-843), dedicado por la noble Duoda a su hijo, cargado de afecto materno, de gran erudición, con influencias clásicas y patrísticas, escrito en prosa y en verso y, además, “full of both the aristocratic ideals of honour and fidelity to one’s lord and Christian moral teaching” (McKitterick, 1989: 224). Concebido con la pretensión de seguir educando a su primogénito Guillermo desde la distancia, el libro se convierte en la manera en que tiene la autora de seguir presente en la vida de su hijo. Duoda instaba en él a Guillermo a que siguiese leyendo a muchos otros autores, pero sin dejar nunca de lado su propio libro, en el que encontraría lecciones que ninguna otra persona le podría enseñar con un corazón tan ardiente como el de una madre:

Cernens plurimas cum suis in saeculo guadere proles, et me Dhuodanam, o fili Wilhelme, a te elongatam conspiciens procul, ob id quasi anxia et utilitatis desiderio plena, hoc opusculum ex nomine meo scriptum in tuam specie tenus formam legendi dirigo gaudens. Quod si absens sum corpore, iste praesens libellus tibi ad mentem reducat quid erga me, cum legeris, debeas agere (...). Ita te obto ut, inter mundanas et saeculares actionum turmas oppresus, hunc libellum a me tibi directum frequenter legere, et, ob memoriam mei (...) Licet sint tibi multa ad crescentium librorum volumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere (...) Admoneo te etiam, o mi fili Wilhelme pulchre et amabilis, ut inter mundanas huius saeculi curas, plurima volumina librorum tibi adquiri non pigeas, ubi de Deo creatori tuorum per sacratissimos doctorum magistros aliquid sentire et discere debeas, plura atque maiora quam supra scriptum est (...). Ortatrix tua Dhuoda semper adest, fili, et si defuerim deficiens, quod futurum est, habes hic memoriale libellum moralis, et quasi in picturam speculi me mente et corpore legendo et

⁸¹ La época carolingia es identificada por algunas investigaciones como un período de renacimiento cultural. Así lo hizo, por ejemplo, Walter Ullmann (2010 [1969]).

⁸² Uno de los ejemplos que proporcionó Stephen Jaeger (*ibidem*) fue un fragmento de una carta de Alcuino de York a Carlomagno, ciertamente exaltado: “La douceur de votre amour sacré calme et soulage fortement l’ardeur de mon coeur à chaque heure, chaque minute; et la beauté de votre visage, vers lequel je tourne constamment mes pensées amoureuses, emplît tout les canaux de ma mémoire de désir et d’une joie immense, et dans mon coeur la beauté de votre bonté et de votre apparence m’enrichit comme le feraient les trésors les plus grands” (*Dulcedo sanctae dilectionis vestrae omnibus horis etiam et momentis aviditatem pectoris mei habundanter reficit; et decoris vestri facies, quam saepius amabiliter considerare solebam, totas memoriae meae venas cum magna iocunditate desiderabiliter implet; et quasi multarum in corde divitiarum species vestrae bonitatis nomen et aspectus reconditur; Epist.*, 121, *MGH Epistolarum Tomus IV, Karolini Aevi II*, p. 176, líneas 3-5). La traducción está tomada de Jaeger; el texto latino, por su parte, lo he extraído de *Digital Monumenta Germaniae Historica* (<<https://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000538.html?pageNo=176&sortIndex=040%3A010%3A0004%3A010%3A00%3A00&zoom=0.75>>).

⁸³ Puede consultarse el monográfico de Alejandra de Riquer (1994) para considerar el impacto de la epístola poética de Teodulfo de Orléans en la literatura de época carolingia. Un trabajo anterior de la misma autora analizaba los ecos del *Ars amatoria* de Ovidio en un poema de Teodulfo (de Riquer, 1992).

Deum deprecando intueri possis, et quid erga me obsequi debeas pleniter inveniri potes. Fili, habebis doctores qui te plura et ampliora utilitatis doceant documenta, sed non aequali conditione, animo ardentis in pectore, sicut ego genitrix tua, fili primogenite.

I have observed that most women in this world take joy in their children. But, my son William, I see myself, Dhuoda, living separated and far away from you. For this reason I am somewhat ill at ease, and eager to be useful to you. I am happy, therefore, to address this little book to you, which is transcribed in my own name. It is for you to read as a kind of model. Even though I am absent in body, this little book will be present. As you read, it will lead your spirit back to those things you ought to do for my sake (...) I would like you, in spite the pressures of your worldly occupations, to give your devoted attention – for my sake- to the reading of this little book which I have addressed to you (...) Even though you may own an increasing number of books, may still please you to read my little work often (...) Now I give you a reminder, William, my beautiful and lovable son. In the midst of your mundane concerns of this world, do not be slothful about collecting many books. There, from the most sacred masters, your teachers, you should discern and learn something greater and better about God the Creator than what has been written here. (...) Dhuoda is always here to exhort you, my son, but in anticipation of the day when I shall no longer be with you, you have here as a memento of me this little book of moral counsels. And you can gaze upon me as on an image in a mirror, by reading with mind and body and by praying to God, and you can find fully set out those obligations you are to render me. My son, you will have learned doctors to teach you many more examples, more eminent and of greater usefulness, but they are not of equal status with me, nor do they have a heart more ardent than I, your mother, have for you, my firstborn son!⁸⁴

Bajo la forma de un manual que funciona a la vez como un espejo en el que todo príncipe debería mirarse (*speculum principis*), sendas investigaciones han considerado que el libro de Duoda es, en definitiva, una carta de gran extensión, lo que permite no solo poner en valor el uso tratadístico de la carta medieval, sino también repensar la relación de las mujeres con la escritura epistolar⁸⁵.

Una vez contextualizados los precedentes, cabe destacar que Stephen Jaeger (2015: 278), a partir de estudios previos como los de Karl Pivec (1939), situó el inicio de la edad dorada de la literatura medieval epistolar escrita en latín en la segunda mitad del

⁸⁴ Texto latino y traducción de Marcelle Thiébaux (2007: 43, 49, 69, 70).

⁸⁵ Karen Cherewatuk y Ulrike Wiethaus (1993: 4) afirmaron que el saludo con el que se inicia el libro lo acerca a la modalidad epistolar medieval (“Duoda saluda a su querido hijo, Guillermo. Lee”; *Dhuoda dilecto filio Uuilehlmo salutem lege*). Véase también Cherewatuk (1991) y Thiébaux (1994). Esta última, además, consideró que el trabajo de Duoda se trataba de una complicada y ambiciosa carta familiar, afirmación esta que situó dentro de una tradición en la que la carta se habría configurado como una modalidad literaria por la que las mujeres tendrían especial querencia: “Of all the forms available to women writers, none has been so necessary and so congenial over the centuries as the letter (...) It would be tempting to say that the writing of letters was for women a most “normal” form of authorship (...). This does not mean that a medieval women might not have to wrestle with the art of a complicated letter. Dhuoda, writing a letter that stretches to a treatise to her hostage son William, coins a word “agonizatio” for her literary efforts. Any letter, however private and familiar, always afforded the writer opportunities for rhetorical flourishes in a context that could be stuffed with learning –culled perhaps from available guidebooks on how to quote Scripture in an edifying fashion” (Thiébaux, 1994: xiv). Sobre la polisemia del término *libellus* (“librito”), tan empleado por Duoda en el pasaje que he citado, y su significado por momentos intercambiable con *epistola* (“carta”), véase Helena de Carlos (2003a: 2, n. 6).

siglo X. Jaeger, todavía a través de Pivec, explicitó que es a partir de esa época, especialmente con las cartas de Gerberto de Reims⁸⁶, cuando se abandona el estilo y tono epistolares típicos de la etapa patrística anterior para abogar por una “culture of letter writing under the influence of classical Latin” (Jaeger, *ibidem*)⁸⁷. Gracias a la línea abierta por Gerberto de Reims, se habrían ido consolidando diferentes colecciones medievales, entre las que se encuentran algunos autores de la comunidad lecto-escritora que sustenta esta investigación⁸⁸. La literatura epistolar medieval cumplió, a grandes rasgos, tanto una finalidad comunicativa práctica, como puramente creativa, como de canalización de contenidos. A veces, incluso, una mezcla de las tres⁸⁹. A partir del siglo X en adelante, la carta es utilizada frecuentemente para ensalzar la amistad y el amor, dos ideales primordiales de una sociedad que se va acercando, cada vez más, a las formas y códigos de la cultura vernácula cortesana:

⁸⁶ O de Aurillac. Fue papa entre los años 999-1003 bajo el nombre de Silvestre II.

⁸⁷ A pesar de esta afirmación, quisiera destacar la importante cantidad de estudios que ligan la poesía epistolar previa de Venancio Fortunato (ss. VI-VII), obispo de Poitiers y Padre de la Iglesia, con la del autor clásico Ovidio. Según Franca Ela Consolino (1977), Fortunato resemantizaría el lenguaje elegíaco ovidiano para convertir el amor erótico en amor espiritual. Realmente, veremos que en este mismo sentido es utilizado el legado ovidiano por los autores del corpus de esta tesis, especialmente por Baudri de Bourgueil. Entre las obras de Venancio Fortunato destaca la *Vida de Santa Radegunda*, reina de los francos y luego monja de Poitiers. Fortunato y Radegunda habían sido amigos; en *Epistolae* se pueden leer las sendas cartas-poema que aquel le envió tanto a Radegunda como a la protegida de esta, Agnes, abadesa de Sainte-Croix de Poitiers (<<https://epistolae.ctl.columbia.edu/woman/89.html>>; <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/woman/90.html>>). Para un estudio sobre la importancia de las mujeres como objeto de la poesía de Fortunato, véase Anna M. Pirredda (1999). Un análisis de las cartas dirigidas por Radegunda a importantes personajes de su época, a la luz del legado clásico presente en sus cartas (especialmente, de las *Heroidas* de Ovidio), lo ofrece Karen Cherewatuk (1993).

⁸⁸ “Pivec places the great collections of the eleventh century in the wake of Gerbert: the letters of Fulbert of Chartres, the older Worms letter collection, the letters of Bern of Reichenau, the Hildesheim collection, the letters of Meinhard of Bamberg and other Bamberg letters. Following these, the best known collections of the Middle Ages: Anselm of Canterbury, Hildebert of Lavardin, Ivo of Chartres, Peter the Venerable, Bernard of Clairvaux, John of Salisbury, and Wibald of Corvey” (Jaeger, *ibidem*).

⁸⁹ Lo mismo ocurrirá con las cartas de la modernidad temprana, cuando la literatura epistolar se utilice de manera recurrente tanto con una finalidad pragmática como de auto-representación literaria (Boutcher, 2002). Inspirándose en las colecciones epistolares de la Antigüedad clásica, un humanista como Montaigne afirmó que leía las *Cartas a Ático* de Cicerón “both for the history and affairs of the time and for their author’s private humours, his soul and native judgement” (Boutcher, 2002: 146). En el Renacimiento, la habitual tensión entre lo público y lo privado se reconfiguraba en el texto mediante la puesta en valor de la carta como un objeto histórico que era, a su vez, presentado como el “espejo del alma” de quien la escribía. Según Judith R. Henderson (2002), a los humanistas les habían llegado dos teorías epistolográficas distintas que, combinadas, daban como resultado el carácter ambivalente de la carta recién descrito. Convivieron en aquel período, así pues, la “Classical description of the familiar letter and the Medieval *ars dictaminis*. The former conceived the letter as a conversation with friends or family, the latter, as an official document” (Henderson, 2002: 17). Mi argumento es que también se le puede atribuir este doble valor a la carta medieval.

In the ‘golden age of the medieval letter’ the letter of friendship is the most prominent form in which a subtext masks itself in irony. The interest in medieval letters of friendship has not been intense until recent years. (...) Love and friendship shaped an ideal atmosphere of social interaction at worldly and ecclesiastical courts. The language and gestures of friendship were obligatory forms of intercourse, and these found expression in the often extravagant language of passionate love in letter. The social ideal created a discursive one. Many medieval letters of friendship leave the modern reader at a loss. The substance of the letter, its practical communication, is often not evident (Jaeger, 2015: 1982)

Para Martín Baños, es sobre todo a partir del siglo XI cuando el género epistolar se manifiesta en todo su esplendor, apareciendo múltiples tipos de cartas:

(...) desde las privadas, que a menudo circulan en colecciones como modelos de imitación, a las doctrinales (teológicas, filosóficas, matemáticas...), pasando por cartas históricas, cartas de cruzada, cartas-dedicatoria y cartas-prólogo, epistolarios amorosos (el más célebre, sin duda, el de Abelardo y Eloísa), «cartas del cielo», y un inacabable etcétera (Martín Baños, 2005: 93).

En el marco del llamado “renacimiento cultural” del siglo XII, culminó un proceso que, como ya se vio en el capítulo introductorio de esta tesis, se venía forjando desde el siglo anterior. Tal proceso implicó el paso de un mundo rural a uno más urbano, con mejoras importantes en la educación (especialmente, gracias a la aparición de las universidades), pero también, como señaló Martín Baños (2005: 93), en las comunicaciones y en la organización de las Iglesias y las ciudades. Todos estos avances, debemos suponer, habrían favorecido el florecimiento del género epistolar como modalidad discursiva preferida por la élite cultural y social.

Por otro lado, cabe destacar que, en cuanto al imaginario medieval surgido en torno a la carta como canal de expresión, fue lugar común entenderla como un discurso entre dos personas ausentes (*sermo absentis ad absentem*)⁹⁰, siguiendo la línea marcada por una tradición que, como se vio, hundía sus raíces en la antigua Grecia y se consolidaba en la epistolografía latina. Sin embargo, también se forjó en el medievo, al amparo de la Iglesia, otra noción complementaria sobre lo que suponía la práctica de enviar y recibir epístolas que resultó de gran influencia para la literatura eclesiástica y sobre la que me interesa detenerme, en tanto que afecta a la comprensión de algunos textos de esta tesis. La idea que en el siglo X tuvo el Patriarca Nicolás I de Constantinopla de la carta como una “conversación espiritual de aquellos separados en cuerpo”, mejor y más digna, incluso, que una conversación real (Constable, 1976: 13), pudo ser el germen, en mi opinión, de una imagen concreta del género epistolar que he encontrado citada en algunas cartas de los hombres de la Iglesia de los siglos XI-XII⁹¹, y que actuaría como contrapunto

⁹⁰ O *sermo absentium quasi inter presentes* y, también, *acsi ore ad os et presentes* (Constable, 1976: 13).

⁹¹ Cabe destacar que, según Robert McDonie (2010: 8, 10), que en la literatura religiosa medieval el ideal del mejor amigo fuese “an absent one” constituiría una ficción muy útil en tanto que “absent friends allow one to examine oneself by examining one’s potential for friendship –the self-awareness, love, and benevolence that are required for all friendship”. Esto, qué duda cabe, estaría alineado con varios principios del cristianismo. Véase Camino (2019b) para un desarrollo

a la noción anterior de los cuerpos ausentes que se unen en la escritura. Se podría decir que, en aquel período, los autores de epístolas tenían la posibilidad de recurrir a dos imágenes casi opuestas de lo que implicaba usar la carta como modalidad comunicativa: una de lamento, en la que se deseaba con fuerza la presencia de la persona a la que se escribía, y otra de reafirmación sobre la potencialidad de la carta para afianzar el afecto de manera más intensa de lo que sería permitido por una conversación cara a cara.

Un ejemplo de la primera podría encontrarse en las misivas que Bernardo de Claraval dirigió a la condesa Ermengarda de Anjou, mujer que aparece en el corpus de textos de esta investigación y sobre la que trataré con detenimiento en el siguiente capítulo:

Dilectae in Christo filiae suae Ermengardi, quondam eximiae comitissae, nunc humili Christi ancillae, Bernardus, abbas Claraevallis: pium sanctae dilectionis affectum. Utinam sicut chartam nunc praesentem, ita et meam tibi mentem expandere possem! O si legere posses in corde meo, quod ibi de amore tuo suo digito Deus scribere dignatus est! Certe agnosceres quam nulla lingua vel penna sufficiat exprimere, quod in intimis mihi medullis Dei spiritus imprimere potuit. **Et nunc quidem praesens sum spiritu, licet corpore absens; sed nec mihi, nec tibi est unde appaream.** Est tamen penes te, unde possis de me utcumque conicere, etsi nondum cognoscere, quod dico. Intra ergo cor tuum et inspice meum, et vel tantum mihi tribue amoris erga te, quantum tibi erga me inesse sentis, ne si nos quidem minus, te vero amplius amare praesumpseris, eo te nobis praeferre puteris, quo et vincere nos caritate putaveris. Ceterum tuae modestiae est, id potius sentire de nobis, ut qui te affecit ita me diligere et eligere ad consilium tuae salutis, aequè affecerit et me in obsequium tuae dilectionis. Tu ergo videris quomodo me tecum retinueris; ego, ut verum fatear, nusquam abs te absque te recedo. Haec tibi interim de via breviter in transitu scribere volui, sperans me maiori otio maiora missurum, si Deus annuerit.

To his beloved daughter in Christ, Ermengard, once highest countess, now humble handmaid of Christ, Bernard abbot of Clairvaux, pious affection of holy love. If only I could open my mind to you just like this letter! O if you could read in my heart what God with his finger deigned to write there of love for you! You would know certainly as no tongue or pen suffices to express what the spirit of God could stamp on my deepest marrow. **And now I am present in spirit though absent in body, but neither you nor I can make me appear.** Nonetheless it is in your power to imagine though you do not yet know what I say. Enter your heart and look into mine, attribute as much love for you to me as you feel in yourself for me; if you presume that we love less and you more, you would think to put yourself before us in thinking you surpass us in charity. It is your modesty rather to feel that about us as the one who influences you to love me so and choose me to counsel you in your salvation would influence me equally in the service of your love. You therefore will have seen how you keep me with you; I, I confess truly, never depart from you without you. I wanted to write these things to you briefly from the road as I travel, hoping to send more when I have more time, if God grants it⁹².

Esta carta está dirigida a Ermengarda entre los años 1130 y 1132, una vez que la mujer hubo tomado el velo inspirada por el propio Bernardo, quien se autodefine en este texto

de este argumento en relación con las imágenes presentes en el intercambio epistolar entre Baudri de Bourgueil y Constancia de Ronceray.

⁹² Texto y traducción extraídos de *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/244.html>>.

como el “consejero de su salvación”. En la misiva se puede observar el tópico de los cuerpos ausentes que están presentes en espíritu y que se comunican gracias a la carta. Esta, sin embargo, resulta insuficiente para mostrar el amor que Bernardo siente por Ermengarda, como insuficiente habría sido el contárselo, de habérselo podido comunicar en persona: ninguna lengua ni pluma podría expresar lo que Dios estampó en la parte más íntima de su ser. La carta transmite afectos positivos desde el inicio, siendo precisamente esta función la que permitirá que la destinataria pueda anticiparse al emisor e imaginar lo que luego efectivamente leerá: con tal de observar introspectivamente su corazón, podrá saber qué siente el de quien le escribe.

En otras de las comunicaciones de Bernardo con Ermengarda, datada de la misma época, Bernardo dice que desearía hablar en persona con la mujer, mucho más de lo que escribirle, tal y como se ve obligado a hacer, desde la ausencia:

Recepi delicias cordis mei, pacem tui. Laetus sum, quia tu laeta nuntiaris, meque admodum animo reddit incolumem tua innotescens alacritas. Haec nimirum laetitia nil habet de carne et sanguine, cum humilis ex sublimi, ex ingenua ignobilis, pauper ex divite vivas, fratris, filii patriaeque destituta solatio. Sine dubio ergo quod in te alacritatis natum est, de Spiritu Sancto est. Quippe iamdudum a timore Dei concipiens, parturisti tandem spiritum salutis, foras utique mittente caritate timorem. **O quam libentius ista praesens colloquerer quam scribo absens!** Crede mihi, irascor occupationibus quibus frequenter impediri videor ne te videam, et delector occasionibus quibus vel interdum expediri videor, ut te videam. Rara quidem datur huiusmodi opportunitas; sed cara, fateor, est mihi vel ipsa raritas. Est enim sane melius videre te vel nonnumquam quam numquam omnino. Spero me in proximo venturum ad te, iam nunc praelibans gaudium proxime pleneque futurum.

I have received the delights of my heart, your peace. I am happy that you are reported to be happy, and your obvious eagerness restores me in spirit to a great degree. This happiness certainly is not of flesh and blood, since you live humble from sublime, obscure from well-born, poor from wealthy, deprived of the consolation of brother, son, and fatherland. Without doubt therefore, what eagerness you have come from the Holy Spirit. Indeed you have for a long time brought forth the spirit of salvation, conceiving it from the fear of God, with charity sending the fear out. **O how much more willingly I would speak this to you in person than I write it absent!** Believe me, I am angered by the occupations that so frequently hinder me from seeing you and I am delighted by the occasions on which I seem to be freed to see you. This kind of opportunity is rarely given but that rarity is, I confess, dear to me. For it is certainly better to see you sometimes than never at all. I hope that I will come to you soon, I am already beginning to taste that future joy fully and closely.

La carta de Bernardo se abre con una referencia a otra comunicación previa, en la que, según parece, Ermengarda le habría hecho saber que se encontraba feliz. La razón de esa felicidad, dadas las vicisitudes que la mujer estaba viviendo en aquel momento, solo podían llegarle del Espíritu Santo. La carta, de nuevo, se convierte en una transmisora de afectos positivos, relacionados con el amor y la felicidad. Mientras Bernardo y Ermengarda no puedan verse en persona, algo que, en palabras de quien escribe, sucedía en contadas ocasiones, la carta seguirá siendo el medio que tengan para canalizar su afecto mutuo. En ese sentido, y como se recoge en la sentencia final, la carta se configura como anticipo y excitación, pulsión y deseo del encuentro físico.

Sin embargo, mi argumento es que, en la misma época, la carta podía ser entendida como una expansión creativa de las posibilidades fácticas de comunicación presencial. Para un periodo como aquel en el que, como ya se está empezando a ver, el amor se configura como un afecto fundamental, la potencialidad de la literatura para crear otros mundos (en ese sentido, ficcionales) es utilizada como justificación de la expresión amorosa por parte de miembros de la Iglesia. En los siguientes fragmentos de la misiva dirigida por Baudri de Bourgueil a la monja Constancia de Ronceray (recogida al final de esta tesis, texto 12), se puede observar, en primer lugar, que se trataba de una carta de amor; en segundo lugar, que lo deseable sería que ese amor que la carta permitía canalizar quedase confinado en el marco ofrecido por la escritura:

Perlege, perlectam caute complectere cartam.
Ne noceat famae lingua maligna meae;
Perlege sola meos uersus indagine cauta,
Perlege: quicquid id est, scripsit amica manus;
Scripsit amica manus et idem dictavit amicus,
Idem qui scripsit carmina composuit.
Quod sonat iste brevis, amor est et carmen amoris
Inque brevis tactu nulla uenena latent;
Sanguine Gorgoneo non est lita pagina nostra
Nec Medea meum subcomitatur opus.

Lee atentamente el pergamino y, una vez leído, enróllalo con cuidado,
que no perjudique mi fama una lengua maliciosa.
Lee atentamente, cautelosa y a solas, mis versos,
lee: lo que esto sea, una mano amiga lo ha escrito;
una mano amiga lo ha escrito y también un amigo lo ha dictado,
el mismo que ha escrito el poema lo ha a su vez elaborado.
A lo que resuena esta carta es a amor y a un poema de amor
y en el tacto de la carta no se esconde ningún veneno;
mi página no está manchada con la sangre de la Gorgona,
ni mi obra viene acompañada por Medea.
(texto 11, vv. 1-10)

La carta-poema a Constancia ha sido compuesta y luego transcrita por la mano amiga del propio Baudri, sin mediación de ningún escriba, como se infiere de los versos 4-6. La confesión de que la carta es, en realidad, un poema de amor, aparece fuertemente reforzada por la base ovidiana sobre la que se construye el texto⁹³. Las menciones de la carta libre de peligro (a través de las referencias paganas a la Gorgona y a Medea) entran en tensión dialéctica con el inicio del poema, donde se le pedía a la destinataria que protegiese el pergamino de las malas lenguas. La ambigüedad sobre la que se configura el sentido profundo del texto queda expuesta desde estos versos inaugurales: el amor que

⁹³ No solo por el lenguaje y el metro, sino también por los modelos literarios elegidos. No debe olvidarse que Ovidio se había definido a sí mismo como el poeta del amor, fiel y eterno seguidor de Venus (“tú siempre has sido mi propósito, tú siempre mi obra”, *Fastos* 4, 8). El hecho de que Ovidio sea el autor-modelo escogido por Baudri para esta carta-poema de amor, y que los hipertextos citados al inicio sean *Heroidas* y *Amores*, contribuye enormemente, en mi opinión, a remarcar el sentido del poema (Camino, 2019b).

se profesan el emisor y la destinataria de la carta podría ser, en algunos contextos, malinterpretado⁹⁴. Las referencias amorosas inundan, efectivamente, la carta:

O utinam nosces sicut mea uiscera norunt
Quanti sis mecum, quam mihi te facio.
Pluris es et melior, maior mihi denique uiuis
Quam dea, quam Virgo quamue sit ullus amor

¡Oh, si al menos supieras, como mi corazón sabe,
cuánto significas para mí, cuán mía te hago!
Para mí vales más y eres mejor, y vives en mí más grande
que una diosa, que la Virgen o que cualquier objeto de amor.
(texto 11, vv.15-18)

(...)

Inmemor esse tui nunquam, Constancia, possum,
Quem tua forma tui non sinit inmemorem;
Inmemor esse mei citius, Constancia, possem
Quam compellar ego non memor esse tui
Inmemor esse mei nunquam, Constancia, possis,
Vt mihi persoluas foedus amoris idem.

No puedo nunca olvidarme de ti, Constancia,
tu belleza no permite olvidarse de ti;
podría olvidarme de mí mismo, Constancia, más rápido
que si me viese obligado a olvidarme de ti.
Nunca podrías, Constancia, olvidarte de mí,
Hasta que deshagas el mismo pacto de amor que tienes conmigo.
(texto 11, vv. 29-34)

Si se tiene en cuenta que desde mediados del siglo XI en adelante se estaban promoviendo una serie de movimientos reformistas que pretendían acabar con el matrimonio clerical y el amancebamiento, el vehemente amor entre el abad Baudri y la monja Constancia que cobija esta misiva habría podido resultar, para la época, cuanto menos problemático. Es por eso por lo que Baudri podría haber salvado el conflicto expresándole a Constancia que su amor nunca había tenido una intención impura y que, por tanto, lo que sentía por ella era un amor casto:

Crede mihi credasque uolo credantque legentes⁹⁵:

⁹⁴ Sobre el “juego de ambigüedad” presente en la poesía de Baudri de Bourgueil, véase Marek Thue Kretschmer (2015).

⁹⁵ Tilliette (2002: 288, n. 3) afirmó que esta mención a los “otros lectores” del texto está indicando que “comme toute lettre au moyen âge, surtout en vers, ce poème est destiné à la publicité”. En ese sentido, para él esta carta sería puramente ficticia. Parece una afirmación que puede ser, cuando menos, problematizada, sobre todo si tenemos en cuenta estudios previos acerca de la literatura epistolar en el medievo como el de Constable (1976), donde el autor diferenciaba entre las cartas auténticas, reales y ficcionales, o el monográfico editado recientemente por Høgel y Bartoli (2015), con un título muy indicativo de la complejidad del asunto: *Medieval Letters: Between Fiction and Document*. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado “¿Cuál es el lugar de la ficción? Verosimilitud, juego poético y el placer del texto”.

In te me nunquam foedus adegit amor.
In te conciuem uolo uiuere uirginitatem,
In te confringi nolo pudiciciam.

Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean:
un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti.
Quiero que en ti permanezca la virginidad como compañera,
y no deseo que tu pureza sea arruinada.
(texto 11, vv. 37-40)

La justificación de este desfase entre un amor que se configura en el texto como ambiguamente erótico y un amor que, en realidad, resulta cristianamente decoroso, solo encuentra razón en las posibilidades ficcionales que permite la escritura, que expanden el sentido de su relación de un modo tan seguro como divertido. Nos encontramos, así, ante las claves que sustentan el juego poético, antecedentes del *Joi* provenzal⁹⁶.

Tu uirgo, uir ego, iuuenis sum, iunior es tu;
Iuro per omne quod est: nolo uir esse tibi;
Nolo uir esse tibi neque tu sis femina nobis,
Os et cor nostram firmet amiciciam,
Pectora iungantur, sed corpora semoueanur,
Sit pudor in facto, sit iocus in calamo.

Tú, virgen, yo hombre, soy joven, tú lo eres más;
juro, por todo lo que existe: no quiero ser tu hombre;
no quiero ser tu hombre ni que tú seas mi mujer,
nuestras bocas y nuestros corazones fortalezcan la amistad,
juntados los corazones, queden sin embargo separados nuestros cuerpos.
Sea el pudor en el acto, sea el juego en la pluma.
(texto 11, 41-46)

La exploración que Baudri hacía del mito y la sexualidad (temas que, en principio, estaban vetados para un hombre religioso) a partir de su conexión con Ovidio le permitiría, a su vez, reflexionar sobre el papel de la propia ficción (Tyler, 2017: 167)⁹⁷.

⁹⁶ Gerald Bond (1986) reparó en la importancia de la juntura que, en la poesía baudriniana, existe entre el juego y el amor (*iocus amoris*). En su posterior monográfico *The Loving Subject*, Bond (1995: 45) afirmó que las cartas-poema de Baudri formaban una excepción dentro del repertorio epistolar monástico, porque “they display the presence and suppression of powerful Freudian mechanisms on both psychological and institutional levels in their particular fusion of private practices and public poetics –both illicit activities for a monk”. De manera más relevante para mi argumentación, habría que destacar que Bond las considerase asimismo precedentes de una escritura culta secular que valoraba tanto el amor como el juego: “But they also testify to the nascent consciousness of a new secular writing elite defined precisely by its unprecedented cultivation of *amor* and *iocus*, two terms whose deep ambiguity escapes the simple translations of “desire” and “play” (...). Para una aproximación diacrónica de las relaciones existentes, en el seno del *Joi* trovadoresco, entre la concepción lúdica del amor y la reivindicación del placer que proporciona la propia escritura poética, véase María do Cebreiro Rábade (2005), cuyo análisis parte de un poema medieval con enunciación femenina.

⁹⁷ Recordemos la explicación que dio Thomas Pavel (1986: 27) sobre cómo algunas prácticas referenciales “marginales” podrían serlo solo de manera relativa: “normal and marginal referential practices belong to the same continuum (...) On the farfetched assumption that there

Por otro lado, como se puede apreciar, en la carta-poema baudriniana lo deseable es que los cuerpos sigan separados, reforzando el sentido del amor religioso. En contraste con lo que sucedía en la misiva de Bernardo a Ermengarda, donde el emisor se lamentaba de la ausencia forzosa de la mujer, solo salvable en aquel momento mediante el uso de la carta, Baudri eligió enfatizar lo opuesto: la carta poética es el recurso escogido por el autor por su capacidad para juntar los corazones de los amantes de una manera jocosa y, en tanto que lúdicamente ambigua, placentera⁹⁸.

1.1.2. Carteándose con mujeres: la literatura epistolar de los poetas del Loira (Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin)

Siguiendo la línea argumentativa presentada hasta el momento, resulta necesario detenerse en analizar cómo habría sido utilizada la carta, tanto en su dimensión comunicativa como social, por los autores del Loira. Entre finales del siglo XI e inicios del siglo XII, como ya resulta bien sabido, la comunidad del Loira estableció una estrecha relación, al menos sobre el papel, con las mujeres de su entorno⁹⁹. Este entorno se podría definir en términos de influencia social, política, o incluso creativo-literaria, sin que la elección de una, alguna o todas estas opciones pudiese ensombrece el hecho de que, en la totalidad de las cartas del corpus de la tesis, los autores apelaron, indefectiblemente, a una audiencia femenina. La disquisición entre si tal recepción femenina fue real o, más bien, deseada y deseable, queda relegada a un segundo plano cuando caemos en la advertencia que nos hacía Giles Constable (1976: 13) sobre cómo la esencia del género epistolar en la Edad Media, tal y como ocurría ya en la Antigüedad, “was not whether a letter was actually sent, but whether it performed a representative function”. Es por eso por lo que, pese al gran desafío que supone para las investigaciones contemporáneas distinguir con claridad entre los diversos tipos de cartas que habrían existido en la Edad

exists a community where the axiom of existence is in force, where in other words only what exists can be referred to, the axiom would represent nothing more than the normative ossification of certain referential practices. “Marginal” referential practices such as myth or fiction manifest the innovative side of referential processes and are perceived as marginal only in contrast to some culturally determined ossification into normality”.

⁹⁸ Ya en una carta-poema anterior dirigida también a Constancia, Baudri se despedía diciéndole: *Si mandare uelis aliquid, committe tabellis: / Mandandi genus hoc nos decet, ergo placet* (“Si quieres mandarme algo, confíáselo a las tablillas: / este género de envío me conviene, por tanto, me place”). Véase el texto 9 del corpus, vv. 47-48.

⁹⁹ En términos generales, Gerald Bond (1986: 158-159) resaltó de la siguiente manera el hecho de que el círculo del Loira utilizase profusamente la carta como modelo comunicativo y literario, atribuyéndoles un papel fundamental en la expansión de tal tendencia: “Baudri’s generation and region were instrumental, nevertheless, in ushering in the great age of medieval letter writing and of the compilation of books of letters; there exist many large and important collections from his contemporaries. So many letters were being written that some reformers of the twelfth century even condemned the practice. The letter was the most active form of literary activity in the Latin culture of the Loire Valley at this time, and its widespread cultivation is an important marker both for the spread of literacy and for the relative democratization of culture associated with it”.

Media (debido en gran parte, como ya se ha mencionado, a la imbricación de su carácter histórico y literario) se podrían establecer tres categorías generales con las que abarcar las modalidades más básicas de la creación epistolar y que, en mi opinión, resultan útiles a la hora de leer el corpus de textos de esta investigación.

Constable propuso, así, la existencia de cartas auténticas, reales y ficticias. Bajo el término auténtico, Constable (1976: 13) designó cualquier trabajo escrito en forma de carta que se adhiriese, en cierta medida, a las reglas del género epistolar. Las cartas reales, por su parte, son aquellas que fueron efectivamente enviadas, o destinadas a ser enviadas (Constable, *ibidem*). Por último, las ficticias se corresponden con aquellas cartas que no estaban destinadas a ser enviadas, pero fueron consideradas cartas por sus contemporáneos, como sucedía con las cartas modelo o los tratados en forma epistolar (Constable, *ibidem*). La línea que separaría las tres categorías es, efectivamente, muy sutil. Mi intención en este apartado es ofrecer algunos argumentos elaborados a partir de ejemplos extraídos del corpus de tesis que, en combinación con la tipología de Constable y otras teorías sobre la literatura epistolar y la posición de las mujeres en ella, ayuden a validar la hipótesis de que la carta medieval podía tener un valor tan histórico como literario¹⁰⁰. En este capítulo, si se recuerda, nos centraremos en el aspecto literario, ofreciendo en el siguiente una lectura más histórica de las cartas.

1.1.2.1 Cartas que también son poemas: algunas teorías enunciativas

Respecto a la condición literaria de la carta, será muy conveniente fijarnos en las implicaciones que se deriven del hecho de que la gran mayoría de las epístolas del corpus sean, también, poemas, afirmación esta que se encuentra lejos de sostenerse únicamente por la disposición formal en verso de los textos, sino de manera específica por la inserción de marcas ficcionales¹⁰¹ y por las estrategias de enunciación y recepción líricas presentes

¹⁰⁰ Por otro lado, cabe destacar que sobre el carácter histórico de la ficción se ha escrito mucho. Véase, por ejemplo, a Fernando Cabo (1994: 215), para una relación entre ficción e historiografía, entendiendo que “ambas surgen (...) frente al mito y son las dos, en esa medida, producto del *logos*, del cambio cultural que implica la suspensión de la adhesión epistemológica al mito”. Sigue Cabo afirmando que “durante mucho tiempo historia y ficción mantuvieron una diferenciación muy poco rígida, en cuanto que no ocupaban ámbitos estrictamente delimitados”.

¹⁰¹ En las investigaciones teóricas recientes sobre poesía es lugar común destacar el carácter ficticio e imaginario de la comunicación poética. Puede consultarse como punto de partida, por ejemplo, el trabajo de Pozuelo Yvancos (1991). Arturo Casas (1998: 180) apuntaló poco después, en el sentido que vengo exponiendo, que “un poema no sería sino un acto verbal fictivo que *representa* una forma de discurso natural, por ejemplo, la de un soliloquio imaginario, y que demanda del lector la constitución de un contexto válido para las acciones, objetos o seres representados. Cometido este que nunca (...) debería confundirse con la delimitación de un contexto histórico verificable para la enunciación empírica de la que el lector es destinatario; ni tampoco con una *re-construcción* o una *re-vivencia* de nada”. Pese a esto, habremos de reflexionar con cierto detenimiento sobre cuál podría haber sido el lugar de la ficción en una época como la del siglo XII, cuando la distinción entre ficción e historia era mucho más fluida de lo que podría ser ahora. Estoy pensando, por ejemplo, en el carácter fuertemente poético que tenían algunas crónicas medievales.

en los *carmina*¹⁰². Los autores del Loira eligieron, en múltiples ocasiones, identificar su trabajo literario con este término¹⁰³, de gran tradición en la literatura antigua y medieval para designar la actividad poética y cuya etimología lo relaciona con el verbo cantar. En Baudri, si recordamos, se podía ver muy bien el valor ambivalente de aquellas cartas que también eran poemas (*Quod sonat iste brevis, amor est et carmen amoris*: “A lo que resuena esta carta es a amor y a un poema de amor”, texto 11, v. 7¹⁰⁴). El vínculo afectivo que articula el contenido poético de la carta lo encontramos en Marbodo, que describe la felicidad que siente al leer la carta de su amiga y los besos que aquella le recita, en el texto del corpus titulado *Rescriptum ad amicam* (“Respuesta a la amiga”):

A te missa michi gaudens, carissima, legi,
 Namque tenetur ibi me placuisse tibi.
 Si scirem verum quod ais, pulcherrima rerum,
 Quam si rex fierem, letior inde forem.
 Non facerem tanti thesauros Octauiani
 Quam placuisse tibi, sicut habetur ibi.
 Littera me vicit, que dulcem me tibi dicit,
 Basia que recitat, cor michi sollicitat.
 Felices tabule, felix grafiusque manusque
 Et felix dextra littera facta tua.

Me regocijo, queridísima, de leer lo que me has enviado,
 porque allí se sostiene que yo te he gustado.
 Si supiese que lo que dices es verdad, la más bella de todas las cosas,
 sería más feliz que si me convirtiese en rey.
 No les daría tanto valor a los tesoros de Octaviano
 como haberte gustado a ti, como se sostiene allí.
 Me ha vencido la carta, que dice que soy dulce para ti,
 que me recita los besos, que el corazón me agita.
 Felices tablillas, y feliz el punzón y la mano
 y feliz la carta escrita con tu diestra.
 (texto 15, vv. 1-10)

¹⁰² Los estudios teóricos sobre la poesía nos proporcionan pautas con las que identificar las diferentes articulaciones de la enunciación lírica, así como las posibilidades pragmáticas de su recepción. En este sentido, han resultado indispensables para esta investigación la tesis doctoral de Juan María Calles (1997), el monográfico editado por Fernando Cabo y Germán Gullón (1998) y el estudio pragmático de Ángel Luis Luján Atienza (2005).

¹⁰³ Baudri utiliza el término latino para “poema” frecuentemente, incluso de manera repetitiva dentro de la misma pieza literaria. Véanse los textos 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 11 del corpus. Marbodo define su trabajo como poético en el texto 24. Hildeberto, que alaba en su carta a Muriel los poemas que de ella habría recibido (texto 28, vv. 15-16) y, en general, su capacidad para escribir una poesía, literalmente, divina (vv.7-12), le contesta empleando el mismo género en el que aquella es experta.

¹⁰⁴ El significado medieval de *brevis* como carta puede consultarse en Du Cange *et al.* (1883-1887), en <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/BREVIS12>>. De ahí vendría, probablemente, la relación con el alemán *Brief* (“carta”) (Strauch y Rehm, 1991: 79).

En el apartado “¿Cuál es el lugar de la ficción? Verosimilitud, juego poético y el placer del texto” se abordará el debate sobre lo que implicaría elaborar una colección epistolar (*letter collection*) en contraposición a una colección de cartas (*collection of letters*), desde el punto de vista tanto de su carácter literario como de su función, o no, como macro-texto, que diría Wim Verbaal (2015).

Al contrario de lo que se vio anteriormente en la misiva de Baudri a Constancia, Marbodo abrió la epístola confirmándole a su amiga el gozo que le provocaba leer su carta, para enseguida recordar el momento en que estuvieron juntos. En un sentido que nos puede recordar a los procesos de producción de verdad que contemplaba Alain Badiou (2017) en su *Metafísica de la felicidad real*, Marbodo es capaz de vincular en su carta-poema la dimensión amorosa de los afectos —discursivizada en el poema en términos de felicidad—, con la dimensión estética —presente en la idea del regocijo—, a partir de una expresión fuertemente volitiva con la que el poeta desea que su amada le haya dicho la verdad en aquella “dulce” carta que ahora él le responde. Así pues, el mensaje que se infiere de su respuesta es que, si el poeta pudiese confiar en la verdad de su amiga, experimentaría rápidamente una vívida felicidad y complacencia¹⁰⁵. Al final de la epístola, Marbodo le ruega a la muchacha que le responda, usando para ello la propia tablilla en la que él está escribiendo su carta-poema.

Littera leticie michi nuncia, nuncia vite
Si tamen hoc perhibes voce, quod intus habes.
In te namque sita mea mors est et mea vita,
Esse sub ambiguo tu facis ista duo.
Si das quod debes, michi vite munera prebes,
Si minus, immeritum trudis in interitum.
Viue memor memoris, preciosi gemma decoris,
Hisque nota ceris, qualia mente geris.

La carta es para mí un anuncio de felicidad, un anuncio de vida,
si lo das con la voz que tienes dentro.
Pues en ti se encuentra mi muerte y mi vida,
y tú haces que estas dos se mantengan en la incerteza.
Si me das lo que debes, me ofreces regalos de vida,
si menos, me llevas a una muerte inmerecida.
Vive recordando al que recuerda, gema de preciosa belleza,
y en esta tablilla escribe lo que piensas.
(texto 15, vv. 10-18)

Hildeberto, por su parte, solicitó a Muriel que le enviase nuevos poemas con los que aliviar sus cuitas. Para ello, el de Le Mans mandó a la inglesa Muriel un poema de alabanza, que acaba como sigue:

Exilii curas et pondera dura laborum
alleviare tuo carmine virgo potes.
Allevies oro, nec quem Fortuna reliquit
linquere, Fortune tu comes ipsa, velis.
Ne mihi verba neges; levius nil poscere possum.
nil a te spero, si mihi verba neges.
Exulis obsequium nisi cuius forte recuses,

¹⁰⁵ En un sentido semejante, Constancia expresó sus celos e inseguridades en su carta-poema a Baudri (texto 12). El miedo a que Baudri la estuviese engañando enviándole zalamerías cartas que tuviesen, como objetivo real, mantenerla contenta a través de mentiras, le impedía el descanso, provocándole angustia y temor (vv. 83-92). La conturbación del ánimo sería una manifestación de la dimensión cognitiva del afecto.

exul in obsequium nitar ubique tuum.

Las preocupaciones del exilio y el duro peso de mis sufrimientos
puedes aliviar con tus poemas, muchacha.
Alivia, te lo ruego, y no quieras abandonar al que la Fortuna ha abandonado,
tú, compañera misma de la Fortuna.
No me niegues tus palabras; no puedo pedir nada menos.
Nada espero de ti, si me niegas tus palabras.
Y si acaso no rechazas la deferencia de un exiliado,
el exiliado te rendirá deferencia en todos los sitios.
(texto 28, vv. 25-32)

Tanto en estas como en todas las demás cartas del corpus de investigación, incluidas las misivas en prosa de Hildeberto, podemos encontrar recurrentes marcas textuales que invitan a identificar el yo enunciador del mensaje con el autor-fuente del poema. Y aunque la teoría del pacto autobiográfico de Philippe Lejeune (1991) deba entenderse desde la suposición de que toda invitación a la lectura biografista de cualquier texto es simplemente eso, una invitación (Luján Atienza, 2005: 185)¹⁰⁶, no es menos cierto que la identificación recurrente de la voz que emite el mensaje como un “yo autor”, en el sentido de un yo que es consciente del contenido que envía, a quién se lo envía, y con qué finalidad, contribuye a crear un efecto autorreferencial de la situación comunicativa¹⁰⁷.

Aunque partimos de la idea de que toda situación comunicativa en la poesía se construye desde la ficción, podríamos distinguir diferentes grados de mimetismo que darían lugar a situaciones comunicativas más o menos verosímiles, como se verá en la segunda parte de este capítulo. En las cartas-poema del corpus de tesis, la posición enunciativa se correspondería con la articulada por un “yo pretendidamente no ficticio”, a la luz de la tipología de enunciadores líricos propuesta por Luján Atienza (2005: 183-207). En estos casos, al (re)presentarse el “yo lírico” como responsable de su propia escritura, se origina una tensión entre las dos entidades del emisor, que Luján Atienza (2005: 186) identificó como la del hablante y la del “yo” representado, siendo “la conjugación de esas dos realidades lo que hace que el sentido del poema sea comunicable”. En el plano de la recepción, las frecuentes referencias a las destinatarias de las cartas, cuyas históricas vidas se pueden rastrear fácilmente en los documentos de la época, ayudarían a reforzar el efecto de verosimilitud de la comunicación poético-epistolar. Las apelaciones textuales a personajes femeninos concretos se producen ya en los títulos de las cartas y/o en el desarrollo de las mismas. A veces se articulan de manera directa mediante vocativos de nombre propio, en otras ocasiones a través de referencias

¹⁰⁶ Luján Atienza (*ibidem*) consideró que el pacto autobiográfico no presupone ningún contrato epistemológico ni ontológico que obligue a entender como verdad lo que en el texto se nos cuenta, sino que simplemente se reconozca la relación entre autor y fuente, lo cual tiene consecuencias también en el plano de la verosimilitud del relato.

¹⁰⁷ En un sentido parecido al ahora expuesto, también escribió Luján Atienza (2005: 184, n. 38): “Entiendo esta voluntaria notificación de la no-ficcionalidad de la enunciación por parte del autor como un proceso paralelo al fenómeno del anclaje de que nos habla Ricoeur. Este fenómeno, es decir, el de la referencia del “yo” a la persona particular que habla en cada momento y el hecho de que el “yo” que habla sea el mismo en cada uno de sus enunciados crea una aporía que sólo se resuelve si el “yo” se entiende como una mezcla de autorreferencialidad y autodesignación”.

indirectas, como pueden ser las menciones al linaje o a eventos históricos. Así, por ejemplo, en el texto 30 del corpus, dirigido por Hildeberto a Matilde de Escocia, es la propia tierra de Inglaterra la que aparece, desde los versos inaugurales, como interlocutora del yo poético:

Anglia terra ferax, tibi pax diuturna quietem,
multiplicem luxum merx opulenta dedit.

Fértil tierra de Inglaterra, una paz duradera te dio la calma,
y el comercio rico te dio múltiples lujos.
(texto 30, vv. 1-2)

Este desplazamiento del tú lírico se refuerza con la cita que aparece dirigida, en el mismo poema, por la madre Naturaleza a la isla. Esta constituye, por su parte, una marca clara de la ficcionalidad de la situación comunicativa:

Cum pareret Natura parens, varioque favore
divideret dotes omnibus una locis,
elegit potiora tibi, matremque professa
'Insula sis locuples plenaque pacis', ait.

Cuando la Naturaleza madre dio a luz, y con diferente favor
dividió las dotes entre todos los lugares a la vez;
eligió las mejores para ti y, declarándose madre,
dijo: "Sé una isla rica y estés llena de paz".
(texto 30, vv. 5-8).

Es solo durante el vaticinio de futuro que Naturaleza le hace a Inglaterra cuando, de nuevo por vía indirecta, desplazada, vislumbramos la figura de Matilde de Escocia en los versos que la reconocen como compañera de trono de Enrique de Inglaterra:

"Tempus erit, quo sceptrum tibi promissa gubernet
Henricus, nec avis nec patre rege minor.
rege sub hoc pax ecclesie, reverentia legi,
iudicium vitio, gloria rebus erit.
rege sub hoc tutum preter honesta nihil.
huic sociam dispono thori, cui preparo quicquid
agnoscit virtus in muliere suum".

"Llegará el tiempo en que Enrique administre los cetros prometidos a ti,
y no será un rey inferior a los abuelos o al padre.
Bajo este rey llegarán la paz a la Iglesia, el respeto a la ley,
el juicio al vicio, la gloria a las cosas.
Bajo este rey solo se protegerán las cosas honorables.
Dispongo una compañera de cama a este, para quien voy preparando
todo lo que la virtud reconoce como propio en una mujer".
(texto 30, vv. 13-19)

A partir de ese momento, el yo lírico centra su atención en describir a la mujer del rey Enrique, pero eligiendo no mencionar en ningún momento su nombre, lo que contribuye al efecto del poema:

“Hec ea nascetur, qua rex, qua regia proles,
qua Cesar plaudat coniuge, matre, socru.
hec ea nascetur que vivat et instet honesto:
pauca viro pariet, pignora multa Deo.
hec ea nascetur que maiestate coronam,
sceptra manu, gemmas ore micante iuvet.
hec perfusa genas genio quem mundus adoret,
ver geret in vultu, pectora legis erunt.
his ego principibus sum te factura beatam
Anglia: quod superest pandere nolo tibi”.

“De ella nacerá esta, a la que el púrpura buscará, y el palacio,
y a la que vaya a refugiarse el Pudor expulsado del mundo.
De ella nacerá esta, en la que el rey, en que la regia prole
y en la que el César aplaudan a una cónyuge, a una madre, a una suegra.
De ella nacerá esta, que viva y se mantenga cerca de las cosas honorables:
parirá poco para su marido, pero muchas prendas para Dios.
Esta misma nacerá, que realza con majestuosidad la corona,
el cetro con su mano, las gemas con su vibrante cara.
Tendrá sus mejillas recubiertas de un genio que el mundo adorará,
portará la primavera en su rostro, sus pechos serán de la ley.
Con estos principios yo me dispongo a crearte feliz,
Inglaterra: lo que falta no quiero revelártelo”.
(texto 30, vv. 22-33).

Dentro del corpus de la tesis se encuentra también recogida una serie de cartas-poema en que, de manera excepcional, la recepción lírica es articulada mediante vocativos como “muchacha” o “amiga” que nos remiten a destinatarias anónimas: los textos 13 a 22 del corpus, escritos por Marbodo. El 14, titulado *Puella ad amicum munera promittentem* (“La chica al amigo que le prometió regalos”), tiene una enunciación femenina y, aparentemente, es la respuesta que una de esas “muchachas” anónimas envía al poeta de Rennes¹⁰⁸. Si recordamos, el primer editor de estos poemas, Bulst (1950: 300-301), identificó a estas mujeres anónimas con aquellas que habitaron la abadía de Ronceray. En su opinión, es plausible que fueran ellas, sobre todo si tenemos en cuenta la cronología: si Marbodo compuso, como Bulst afirmó, estas “cartas-poema-amorosas” antes de asumir el episcopado de Rennes en el año 1096, significa que todavía vivía en Angers y era maestro catedralicio. Dado que en aquella época el único convento femenino con escuela de la zona era la abadía de Ronceray, donde efectivamente vivían mujeres instruidas en la lengua latina (y a quienes habrían dirigido sus cartas poetas como Baudri o Hilario), la hipótesis de Bulst es que aquellas muchachas fueron también las receptoras de los textos de Marbodo. Tal y como se verá en el capítulo segundo, tanto la heterogeneidad de los grupos de mujeres que allí vivían (solteras, casadas, viudas), como las libertades que aquellas tenían para entrar y salir del convento y mantener relaciones sociales con gente externa, así como el contenido “no espiritual” de las cartas marbodenses, animaron a

¹⁰⁸ Habría sido inserido en la primera edición de la poesía de Marbodo (Yves Mayeuc, 1524) y hecho pasar por auténtico, siguiendo de manera coherente el universo ficcional ya creado por el poeta (Bulst, 1975: 175, Verbaal, 2013: 196-7). Dronke (1968a: 213), a partir de Delbouille, afirmó que probablemente el poema lo habría escrito un amigo de Marbodo llamado Gautier.

Bulst a afirmar que Marbodo las habría compuesto para las muchachas que luego regresaban al mundo exterior¹⁰⁹. Tiempo después, Peter Dronke (1968a: 213) secundó esta teoría al afirmar que las alusiones de aquellos textos a situaciones de los *Amores* ovidianos nos estarían dando una pista para identificar a las receptoras de Marbodo con el grupo de mujeres que acudía a Ronceray con el objetivo de recibir una educación literaria para, posteriormente, abandonar el convento. En última instancia, tanto el valor como el sentido de aquellas cartas habrían de entenderse, entonces, en relación con su carácter escolar.

Sea como fuere, lo cierto es que, en un nivel pragmático, las cartas-poema de Marbodo a sus *amicae* y *puellae* anónimas estarían traicionando el principio de *insustituibilidad* que, junto con el de *reversibilidad* y *similitud* convertían, según Ricoeur (2006: 201) en recíproca la amistad. La no presencia de vocativos de nombres propios u otros elementos indirectos, históricos o eventuales, que ayuden a contemplar a las destinatarias de las cartas como personajes alocutores únicos, irremplazables, despojarían al “tú” lírico del anclaje necesario para tomarlo como “una posición instituable”, o lo que es lo mismo, “un único centro de perspectiva sobre el mundo”¹¹⁰. Para los textos de este corpus, y siguiendo en el nivel de la interlocución, lo cierto es que estarían más fijadas las posiciones poético-actanciales de las destinatarias a quienes los locutores apelan mediante sus nombres propios (Adela, Emma, Agnes, Muriel...) que las de las “muchachas” o “amigas” anónimas de Marbodo, cuya situación es, por definición, tan ambigua como indefinida. Tal indeterminación en el plano de la recepción tendría sentido si, validando la hipótesis de Dronke, tenemos en cuenta el contexto escolar en el que aquellas cartas-poema habrían sido producidas y distribuidas. Apelar a una recepción femenina generalista habría sido efectivo si, como supuso Dronke a partir de Bulst, aquellas cartas hubieran sido empleadas como modelos para una educación clásica-ovidiana de las mujeres de Ronceray. En caso de entenderlas como “cartas modelo”, la categoría de “cartas ficticias” de la tipología establecida por Constable sería la que más se les adecuaría.

En cambio, las dos cartas de Marbodo restantes recogidas en esta investigación (textos 23 y 24), dirigidas a la condesa Ermengarda de Anjou y a la reina Matilde de Escocia, sí manifiestan una voluntad de anclaje, de fijación de su recepción a ciertas personas concretas. Tituladas *M. episcopus E. comitissae* y *Ad reginam Anglorum* respectivamente, ambas cartas pretenden funcionar como poemas encomiásticos. La carta a Ermengarda se abre con un verso que nos aporta ciertos datos que ayudan a fijar la identidad de la destinataria: ella es la hija de Fulco, honor de la región Armórica (*Filia*

¹⁰⁹ “Die erste Frage steht nach dem fictiven oder realen Charakter dieser poetischen Correspondenz (...). Die Lateinische Sprache beschränkt den Kreismöglicher Partnerinnen auf Mädchen, die in ihr unterwiesen waren; da keine Andeutung geistlichen Standes zu finden ist, wohl solche, die später in die „Welt“ zurückkehrten. Marbod als Dichter vorausgesetzt, würden sie in Angers vorzustellen sein, wo zu der dann in Frage kommenden Zeit –bis zum Antritt seines Episcopates in Rennes 1006– als einziges Frauenkloster die Abtei Le Ronceray bestanden hat, die auch eine Schule unterhielt, deren magistra Emma als Empfängerin von Briefgedichten Baudri von Bourgueil bekannt ist” (Bulst, 1950: 300).

¹¹⁰ Véase Ricoeur (2006: 28-29). Me he tomado la licencia de extrapolar su teoría del anclaje enunciativo al campo de la recepción.

Fulconis, decus Armorice regionis, texto 23, v. 1). En la carta a Matilde de Escocia, es cierto que el nivel de especificación es menor, pero todavía así sabemos que la mujer que descodificase correctamente el texto había de ser “reina de los ingleses”, y no cualquier otra¹¹¹.

En las restantes cartas del corpus de esta tesis, tanto en las escritas en verso como en prosa, las técnicas de anclaje utilizadas varían de unas a otras, pero, de manera común, los tres autores del Loira emplean estrategias de fijación de identidades con el objetivo de afianzar los vínculos afectivos de una comunidad lecto-escritora en la que las mujeres serían, según se está viendo, centrales. Si las cartas fueron finalmente enviadas a sus destinatarias o, cuanto menos, escritas para serles enviadas (lo que para Constable las convertiría en cartas reales) o, si, por el contrario, fueron cartas compuestas siguiendo las reglas epistolares (y, por tanto, auténticas, de nuevo según la tipología de Constable) y empleadas para construir un cierto imaginario en torno a las relaciones afectivas y posiciones de escritura y lectura deseables entre los miembros de la comunidad, no se puede dilucidar de manera clara¹¹². Lo que parece lógico es que todas aquellas cartas habrían tenido un efecto concreto dentro de su ámbito de difusión. No podemos olvidar que, en un contexto como aquel, cuando la diferenciación entre lo que denominamos, desde Jürgen Habermas, las esferas pública y privada, no se aplicaba de la misma manera que entendemos actualmente¹¹³, la carta medieval como modalidad discursiva mantuvo un carácter oscilante entre ambos campos que le permitiría haber cumplido, aun en los casos en que hubiese sido compuesta como una comunicación privada, con una finalidad o difusión también públicas. Esta característica común a todas las cartas medievales sería, precisamente, sobre la que Constable construyó su advertencia para que asumamos el valor de la carta como recurso histórico siempre a la luz de su carácter literario:

(...) In the Middle Ages letters were for the most part self-conscious, quasi-public literary documents, often written with an eye to future collection and publication. (...) It is doubtful whether there were any private letters in the modern sense of the term. (...) Medieval letters were often intended to be read by more than one person even at the time they were written. They were therefore designed to be correct and elegant rather than original and spontaneous, and they often followed the form and content of model letters in formularies, of which the influence on letter-writing has not entirely vanished even today. No clear line can be drawn between the “historical” and “literary” aspects of medieval letters, therefore, and their worth as historical sources must always be evaluated in the light of their literary character (Constable, 1976: 11).

¹¹¹ Recordemos que Elizabeth Tyler (2017: 314-316), siguiendo la estela de Latzke (1979: 54-56) y Moser (2004: 35-39), analizó recientemente este poema de Marbodo como si, efectivamente, hubiese sido dirigido a Matilde de Escocia.

¹¹² En palabras de Juan María Calles (1997: 83), “lo que se puede llamar “plenitud mimética” — el grado en que una estructura ficticia no sólo representa un elemento identificable de una cierta clase general de cosa, sino que evoca la ilusión o impresión de su particularidad histórica—, es una cuestión de relativismo histórico y variará de un poema a otro, de una obra de arte a otra, y de una época a otra para la misma obra de arte”.

¹¹³ Véase el apartado “Mujeres y hombres en un contexto de Reforma” del capítulo segundo de esta tesis para un debate sobre la oposición público/privado en el ámbito del poder social de las mujeres medievales.

Algunas cartas-poema de esta investigación incluyen referencias a momentos históricos concretos, contrastables con otras fuentes. Quizás el ejemplo del corpus donde se pueda observar mejor la intrincada relación entre historia y literatura sea en el texto 1, el larguísimo poema de 1368 versos que Baudri dirigió a la condesa Adela de Blois, supuestamente por encomendación de esta¹¹⁴. El poema se articula a partir de una enunciación *ehnt*, según la tipología de Arturo Casas (1998: 162) para los poemas líricos de referente histórico¹¹⁵, y un tú lírico que es incapaz de comunicarse (Luján Atienza, 2005: 323) el propio pergamino. A este le pide Baudri que vaya presto a ganarle el favor de la condesa¹¹⁶. Solo en el cierre del poema sabremos lo que necesita el abad de la mujer: de manera inmediata, una capa; de modo genérico, su apoyo cuando se encuentre en apuros¹¹⁷. La vertiente encomiástica de la carta-poema es evidente desde el inicio: se abre con el elogio a su padre, el rey Guillermo I el Conquistador (vv. 7-24), al que se suma el de su madre, Matilde de Flandes (vv. 25-32), hasta finalmente llegar a la propia Adela (vv. 33-88). A partir de aquí y hasta el final, Baudri se dedicará a describir de manera grandilocuente el cuarto de la condesa (que era como “los campos Elíseos”, v. 94), empezando por una larga écfrasis (vv. 89-572) en la que se detalla el contenido de un tapiz “de ejecución reciente” (v. 95) que supuestamente adornaba la habitación¹¹⁸. Primero se describe la preciosa factura del tapiz (v. 206-232), a partir del modelo ovidiano de *Metamorfosis* 6, donde también se daba cuenta de un tapiz de oro y plata y de la

¹¹⁴ “Ni siquiera ahora me atrevería a escribirle yo a ella un poema primero, / pero quiso tener un poema mío y me lo encomendó” (*Nec nunc auderem praemittere carmen ad illam, / Sed uoluit mandans carmen habere meum*; texto 1, vv. 53-4).

¹¹⁵ De manera acorde con lo expuesto por Casas (1998: 162), el poema a Adela es en lo esencial del tipo “he aquí que...” (texto 1, v. 235, 243, 259, 776, 777, 1351, 1355), es decir, posee una “enunciación desde un *hic* con proyección *nuncal-tuncal*”. En este tipo de poemas, “el hablante lírico se autopresenta radicado en un *aquí* de carácter *inclusivo*, bien determinado en relación con un *centro déictico* (correspondiente al lugar físico-empático-emocional por él ocupado) que sostiene un doble vínculo temporal, el referido al propio presente de su enunciación y el que tiene que ver con un pasado más o menos delimitado que también se *representa* (Casas 1998: 160-1). En el caso del poema baudriniano, el centro déictico es el cuarto de la condesa, como se verá.

¹¹⁶ “Vas a ver, mi pequeño pergamino, los insólitos fastos, / verás los aposentos de los reyes y los condes. / Vas a ganarme el favor de la ilustre condesa, / si ella te acoge antes con favor” (*Vadis ut insolitos uideas, mea cartula, fastos / Vt regum thalamos et comitum uideas. / Vadis ut egregiam michi gratifices comitissam, / Si tamen ipsa prius gratificeris ei*; texto 1, vv. 1-4)

¹¹⁷ “Mi pergamino llega desnudo, porque es el papiro de un poeta desnudo; dale una capa al desnudo y, si te place, una túnica”. (*Cartula nuda venit, quia nudi cartula vatis; / da nuda cappam, sique placet, tunicam*; texto 1, vv. 1357-8). Y luego: “Adela, mírame algún día con mirada serena; / con que me devuelvas la mirada, esto me será suficiente. / Y si la envidia voraz en algún punto se dirige contra mí, / tú serás mi defensa, tú mi testigo, / y sin ser persuadida en mi contra, no te volverás ingrata a mi trabajo, / sino que actuarás como es propio a tu gloria y honor”. (*Adela, me uideas aliquando fronte serena; / si me respicies, id mihi sufficiet. / Si quoque livor edax aliquid praesumpserit in me, / tu mihi munimen, tu mihi testis eris, / nec dissuasa meo fies ingrata labori, / sed facies quod erit lausque decusque tuum*; texto 1, vv. 1361-6). Para pedirle de nuevo la capa que Adela le había prometido, le escribe Baudri un segundo poema (texto 2 del corpus).

¹¹⁸ Y que compartiría espacio con otros dos tapices, en los que se recogían “imágenes disonantes” (texto 1, v. 142), en tanto que unas eran bíblicas y otras estaban extraídas de la mitología griega. El poeta las describe entre los vv. 142- 205.

competición entre Palas y Aracne por conseguir el mejor bordado (Brown y Herren, 1997: 150)¹¹⁹.

La narración visual de las “historias veraces y recientes” (v. 234) contenidas en el tapiz es cantada entre los versos 235 y 572. En este pasaje se recoge la conquista de Inglaterra a manos de Guillermo I el Conquistador, algo que resulta sumamente importante para la historiografía porque es uno de los pocos relatos que conservamos sobre la guerra próximos a la misma en cuanto a la cronología: la batalla de Hastings por la que Harold perdió Inglaterra ocurrió en el año 1066 y el poema de Baudri a Adela se suele fechar en torno al 1100. Otros episodios cercanos en el tiempo a la batalla pueden encontrarse en crónicas como *Gesta Normannorum ducum*, de Guillermo de Jumièges, *Gesta Guillelmi ducis Normannorum et regis Anglorum* de Guillermo de Poitiers o el poema *Carmen de Hastingae proelio* de Guy de Amiens (Le Deschault de Monredon, 2017: 108).

A estas muestras literarias habría que sumar una “crónica visual” que todavía conservamos: el Tapiz de Bayeux. Confeccionado entre 1070 y 1080, según la mayoría de investigaciones, para ensalzar la victoria de Guillermo, la primera referencia fiable del tapiz proviene del inventario del tesoro de la Catedral de Bayeux en el año 1476 (Brown y Herren, 1997: 141). Shirley Ann Brown y Michael Herren (1997) estudiaron de manera simultánea tanto el poema dirigido por Baudri a Adela como el Tapiz de Bayeux, con el objetivo de determinar su tipo de relación: no solo en ambos casos se estaría narrando la historia de la conquista de Inglaterra, sino que muy relevantemente el de Bourgueil eligió elaborar una larga écfrasis en su panegírico a partir de la visión de un tapiz. Recuérdese que, de hecho, Baudri identificó el supuesto tapiz sobre la conquista que adornaba el cuarto de Adela como “de ejecución reciente” (v. 95) y portador de “historias veraces y recientes” (v. 234). En el momento de escritura del poema habrían pasado tres décadas desde la batalla de Hastings y supuestamente una o dos menos desde la confección del Tapiz de Bayeux. Tras analizar los paralelismos entre la narración del Tapiz de Bayeux y la del tapiz del poema baudriniano y contrastarla con otras fuentes de la época, Brown y Herren (1997: 149) llegaron a la conclusión de que Baudri tuvo que haber visto el primero, transmitiendo esos conocimientos en su poema a la hija del conquistador.

Sobre si el Tapiz de Bayeux pudo haber estado realmente en el cuarto de Adela, no hay nada seguro, pero es una hipótesis que no se descarta del todo (Brown y Herren, 1997; Le Deschault de Monredon, 2017). De hecho, en una investigación reciente, el historiador del arte Xavier Barral i Altet (2016) contradijo la hipótesis más común y argumentó que el Tapiz de Bayeux no habría sido confeccionado inmediatamente tras la batalla, sino a inicios del siglo XII en el entorno de la misma Adela de Blois. En su opinión, el Tapiz habría sido un elemento artístico más de una época de gran florecimiento cultural, pero, sobre todo, se podría leer como una obra clave dentro de un movimiento de construcción de una identidad colectiva anglonormanda, en la que Adela se habría erigido como una líder y mecenas. El Tapiz habría sido, según Barral, un

¹¹⁹ Ni el trabajo de Palas ni el de Aracne, según Baudri, habrían podido superar el tapiz de Adela (texto 1, vv. 217-228).

bordado de conmemoración elaborado unas decenas después de la batalla, en un intento de Adela por fortalecer la imagen de su familia.

En el poema de Baudri, todo lo que contiene la habitación de la condesa, no solo el tapiz, la conectan con el legado familiar y ensalzan su inteligencia, su piedad, su cortesía¹²⁰. Sin embargo, el propio texto nos deja entrever ciertas fracturas, ciertos posicionamientos autoriales que nos alertan, de nuevo, que no debemos obviar el carácter literario de la composición en pos únicamente de los argumentos históricos que la justifiquen. La motivación de los estudios culturales reside, precisamente, en el esfuerzo por leer desde los intersticios entre ambos mundos¹²¹. En la parte inicial del poema, el yo lírico sentenciaba:

Adicio non quod par esse suae probitati
possit, sed vigeat ex probitate sua;
materies grandis mea carmina nobilitauit,
non mea nobilitant carmina materiam.

Añado, no lo que pueda estar a la altura de su grandeza,
sino lo que florezca a partir de su grandeza;
una gran materia ha ennoblecido mi poesía,
no mi poesía ennoblece la materia.
(texto 1, vv. 57-60)

Además del sentido literal que se le puede dar al pasaje, habría que destacar que el término *materia* es, como argumentó César Domínguez (2004: 85-6), un concepto muy importante en las artes poéticas medievales de los siglos XII y XIII; en particular, la fase retórica de la *inventio* es la que se encarga de hallar la *materia* que luego se estructurará (*dispositio*) y se estilizará (*elocutio*) en el poema. Cornado de Hirsau, en su *Dialogus*

¹²⁰ Así lo argumentaron Brown y Herren (1997: 153): “The plea for patronage and a private audience caps a long panegyric that praises the daughter of William by praising her surroundings, namely the objects in her chamber (...) The walls are covered in tapestries with scenes from the Bible and from pagan mythology. The central tapestry, of course, is the one portraying her father’s conquest. The ceiling is bedecked with the signs of the zodiac and other constellations as well as the planets –all purporting to demonstrate her avid interest in astronomy. The floor contains a map of the known world –oceans, rivers, mountains, nations and races –all claiming to prove Adèle’s deep knowledge of geography. On the bedposts are carved Philosophy –at the head- and the seven liberal arts –at the foot. It would seem that here is no science or art that Adèle has not mastered”.

¹²¹ Aunque ya vimos que Casas (1998: 180) consideraba que no se debería tratar de revivir ni de reconstruir el mundo interno del poema en, ni desde, el exterior, pues en definitiva el poema era constituido por un acto discursivo ficticio, existen teorías que contemplan los campos de referencia externa en la articulación de los mecanismos de ficción literarios. Es el caso de la hipótesis de Benjamin Harshav (1985: 6), quien afirmó que “un texte littéraire n’est jamais pure fiction ou pure représentation, mais il tient des deux de façon complexe”. Cabo (1994: 208), parafraseando precisamente aquella teoría de Harshav, afirmó que en la macroestructura semántica de un texto de ficción “(...) junto con lo que él [Harshav] denomina Campo de Referencia Interna, construido en y por el texto, habría que considerar la presencia fundamental de Campos de Referencia Externa, que remiten al mundo extratextual, a formaciones intelectuales, científicas, filosóficas, o bien a otros textos. Ambos campos constituyen —dice Harshav— dos planos paralelos regidos por una geometría no euclidiana; esto es, se cortan en numerosos puntos, pero sin confluir finalmente en ninguno”.

super auctores (finales s. XI), elaboró el siguiente diálogo entre un alumno y su profesor en relación con el significado de *materia*:

(D): Dic igitur quid sit materia, quid intentio, quid causa finalis.

(M): Materia es tunde constat quodlibet, unde et vocabulum trahit quasi mater rei. Duobus autem modis dicitur materia, ut, sicut in edificio sunt ligna et lapides, sic in vocibus genus et species et cetera quibus opus perficitur quod auctor agendum aggreditur.

Pupil: Tell me then, what is subject-matter, intention, and final cause?

Teacher: Matter (*materia*) is that from which everything is made up, hence it gets its name, as it were “the mother of substance” (*mater rei*). Matter has two meanings: in a building there are pieces of wood and stones; so too in the realm of words there are kinds and classes and other means which achieve the task the author sets out to do¹²².

En el caso de Baudri, la materia que el poeta ha encontrado para cantar ennoblece su trabajo, pues esa materia no es otra que la propia condesa, tal y como le reconoce en su segundo poema¹²³. Volviendo a su primer panegírico, cabe destacar la afirmación que hace la voz poética justo al final de la descripción del tapiz del cuarto de Adela, antes de comenzar a alabar las pinturas del techo abovedado:

Veras crediderim vivasque fuisse figuras,
ni caro, ni sensus deesset imaginibus.
Littera signabat sic res et quasque figuras,
ut quisquis videat, si sapit, ipsa legat.
Haec quoque, **si credas haec vere vela fuisse**,
in velis vere, cartula nostra, legas.
Sin autem, dicas: «Quod scripsit debuit esse,
hanc divam talis materies decuit.»

¹²² Texto latino extraído de Robert B. C. Huygens (1970: 78); traducción al inglés tomada de Minnis *et al.* (1988: 46). Sobre las otras dos cuestiones que quedaban por responder, el maestro explicó: “The intention (*intentio*) is what the author intends to do, what, how much, and about what he proposes to write. The final cause (*finalis causa*) is the profit derived by the reader” (*Intentio est quid auctor intendat, quid, quantum, de quo scribere proponat. Porro finalis causa fructus legentis est*; Minnis *et al.*, *ibidem* y Huygens, *ibidem*).

Por su parte, Domínguez (2004: 38) subrayó la importancia de que tanto el término latino *materia* como su correspondiente griego *hýle* fuesen polisémicos y contasen, entre sus acepciones, con la de “madera”, lo que posibilitó “una metáfora arquitectónica que vincula la construcción del discurso con la de un edificio”, tal y como se observa en el pasaje citado de Conrado de Hirsau.

¹²³ “Ciertamente digo cosas ambiciosas, pero sé decir cosas ambiciosas / desde que he hecho a la condesa materia de mi canto. / Tú misma me inspiras el poema, tú misma me traes el cálamo, / tú me darás aliento, tú llenarás de nuevo de versos mi boca abierta, /con merecidas recompensas pagas a los poetas, / tú compeles a los poetas taciturnos a ser locuaces”. (*Grandia dico quidem sed grandia dicere noui / ex quo materiam mihi sumpsi de comitissa. / Ipsa mihi carmen calamum mihi suggeris ipsa / ipsa dabis flatus os ipsa replebis hiulcum / emeritas soluis mercedes ipsa poetis / tu cogis uates taciturnos esse loquaces*; texto 2, vv. 9-14). El término *materia* no solo aparece en Baudri con este sentido encomiástico. Véase también el poema 29 del corpus (vv. 5-6), dirigido por Hildeberto a Matilde de Inglaterra, donde el de Le Mans reconoce que la mujer es materia de loa fértil para todos los poetas. Por su parte, en la carta-poema a Agnes (texto 5, vv. 33-34), Baudri pide que “el texto de la palabra divina” sea la materia de la monja, es decir, el lugar en el que hallar inspiración.

**Ipse coaptando quae convenient speciei
istius dominae scripsit et ista decent».**

Habría creído que las figuras eran reales y estaban vivas,
si las imágenes no hubiesen estado faltas de carne ni de sentimiento.

Un título firmaba así todas las escenas y personajes,
para que cualquier persona que lo vea lo lea ella misma, si sabe.

Si crees que este tapiz existió de verdad, esto también
sobre el tapiz, mi pequeño pergamino, en verdad podrías leer.

Si por el contrario dijeras: «Lo que escribió tuvo que ser,
porque semejante materia a esta divina persona le acayó bien.
Él los escribió, relacionándolos, para que armonizasen con la belleza
de la señora, y así armonizan».
(texto 1, vv. 563-572).

En este pasaje, el poeta no solo cuestiona la veracidad de la existencia del tapiz (“si crees que este tapiz existió de verdad”), sino que también nos abre un camino diferente con el que poder entender su ékfrasis: en el caso de que el tapiz descrito por el poeta no hubiese existido o no hubiese estado en el cuarto de la condesa, a la divina Adela le habría convenido igualmente que el poeta lo hubiese creado, con palabras, para ella. La parte final de la carta-poema se cierra con una nueva confirmación de que el poeta había confeccionado un cuarto “textual” para la condesa acorde con la alabanza que merecía su persona. A fin de cuentas, se trataba en gran medida de una invención (*fabula*)¹²⁴ llena de elementos propios de una conversación cortesana (*urbana garrulitate*), con la que el poeta buscaba ganarse su favor:

Dum tibi desudo, dum sudans, Adela, nugor,
depinxi pulchrum carminibus thalamum.

Tu vero, nostrae **fabellae digna repende**
et pensa quanti **fabula** constiterit.

Nam dum crescit opus, dum carmine charta repletur,
urbana tumuit garrulitate liber.

Nunc cave ne studii pereat vigilantia nostri;
cuique laboravi non mihi sis sterilis.

Ecce coaptavit thalamum tibi pagina nostra
inque tui laudem sollicitata fuit.

Nempe decet talem talis thalamus comitissam.

At plus quod decuit quam quod erat cecini.

Mientras por ti sudo, Adela, componiendo bagatelas con mi sudor,
he representado con mi poema la belleza de tu cuarto.

Tú, ciertamente, otorga una **recompensa digna** a mi **fábula**
y calcula cuánto le corresponde a la **fábula**.

Pues mientras crece la obra, mientras se llena el pergamino con mi poema,

¹²⁴ *Fabula* había heredado el sentido ciceroniano y seguía significando “algo que no ha ocurrido ni puede ocurrir”. Así lo recogía Conrado de Hirsau en su *Dialogus super auctores* (Minnis *et al.*, 1988: 44). Tyler (2017: 167), por su parte, relacionó el ovidianismo de la poesía latina y francesa del siglo XII con el desarrollo de las teorías de ficción: “Twelfth-century Latin and French poetry’s enthusiastic embrace of Ovidian myths of metamorphosis and love, potentially antithetical to Christian doctrine, fed into and fostered debates about the aesthetic and moral value of *fabulae*, which in turn stimulated the development of theories of fiction”.

con esta charla cortesana mi libro se hinchó.

Ahora cuida que no se pierda la vigilia de mis noches de estudio;
he trabajado para ti, no me seas estéril.

He aquí que mi página ha ajustado tu cuarto a ti,
y ha sido inspirada para tu alabanza.

En verdad conviene tal cuarto a tal condesa.

Pero he cantado lo que convenía en mayor medida de lo que realmente era.

(texto 1, vv. 1343-1355)

Volviendo ahora a los diferentes usos y motivaciones que los poetas del Loira pudieron encontrar a la hora de escribir cartas, me interesa destacar un pasaje de un trabajo de Judith Henderson (2002). Esta investigadora reconoció una serie de funcionalidades para la literatura epistolar de los humanistas que me parece que se pueden aplicar retroactivamente, también, a las cartas medievales de los poetas del Loira:

The humanist might write as if he were engaged in a private conversation, but that conversation was often intentionally, or at least potentially, a public discussion of professional or philosophical issues, or a form of political lobbying. He might write letters to demonstrate his literary skill or otherwise to promote or defend himself, dedicating books to patrons, for instance, or exchanging invective with scholarly opponents. Then he might compile and revise a selection of letters written for many different purposes, both those he had sent and those he had received from others, and even write a few letters he had no intention of sending, to create in effect an autobiography (Henderson, 2002: 17).

Efectivamente, la colección de *Carmina* de Baudri es, según su editor Jean-Yves Tilliette, “un des rares exemples de “édition autorisée” que nous ayons conservés du haut Moyen âge” (Tilliette, 1983: 245). Parece, así, que Baudri habría supervisado la copia de su obra en el *scriptorium* de Bourgueil, con la intención de publicarla. Sobre si eligió incluir en su extensa colección de 256 poemas cartas reales de una etapa de su vida o, en cambio, él mismo creó el repertorio, total o parcialmente, con el objetivo de imprimirle un cariz autobiográfico, solo podemos conjeturar. Por su parte, en varias de las cartas prosaicas de Hildeberto se puede apreciar su papel como consejero espiritual y político de las mujeres de la corte anglonormanda. Así, por ejemplo, en el texto 32, dirigido a Adela en un momento en que aquella estaba actuando como regente del condado de Blois¹²⁵ (línea 1: *Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incubuit*: “En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti”), Hildeberto le proporcionó toda una serie de advertencias sobre lo necesario de la clemencia para un buen gobierno, utilizando a Séneca como ejemplo¹²⁶:

¹²⁵ En *Epistolae*, la cronología ofrecida para este texto es el año 1101 (<<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/89.html>>). Efectivamente, el conde Esteban dejó a su mujer, Adela, encargada del condado durante sus ausencias. Véase el capítulo segundo de esta tesis.

¹²⁶ Resulta relevante que las citas del *Sobre la clemencia* de Séneca que Hildeberto introduce en esta carta a Adela no fuesen extraídas literalmente del original latino. Este hecho, junto con la apreciación que Hildeberto hace a la condesa de que los capítulos de Séneca “fueron condensados para los príncipes”, parece apuntar a que tuvo que existir un compendio medieval de la obra de aquel, desde el cual el de Le Mans citaría. De esta opinión es también Susanna Braund (2009).

Omnibus enim virtutibus ratio praesidet, omnibus fines ordinat, omnibus suorum tempora denuntiat officiorum. De clementia quoque compendiosa principibus capitula Senecae vigilavit, in quibus ideo brevitatem dilexit non obscuram, ut magnis occupatos legere non taederet. Ea igitur pro te et ad te suscepta suscipe, atque recordare, quae dudum didicisti ex te et pro te.

Pues la razón gobierna sobre todas las virtudes, delimita los terrenos de todas, señala los momentos de los servicios de todas y cada una. Incluso con respecto al *De Clementia*, veló para que los capítulos de Séneca fueran condensados para los príncipes y en ellos apreció su brevedad nada oscura para que no les molestase leer a aquellos que están ocupados en asuntos importantes. Recibe pues lo que fue transmitido por y para ti y recuerda lo que hace poco has aprendido de ti y por ti.

En la misma línea que Henderson reconocía para las cartas de la primera modernidad, se puede afirmar que tampoco faltan ejemplos, ni en el contexto del Loira ni de las comunidades lecto-escritoras cercanas, sobre los usos de la epístola como canal para la autopromoción y la consolidación de relaciones de mecenazgo¹²⁷. A lo largo de esta investigación se irá demostrando que el concepto social de la *amicitia* (expresado, en muchas ocasiones, mediante su vertiente más amorosa) articulaba, de manera fundamental, las relaciones interpersonales subyacentes a las cartas del corpus. Ya se ha dicho en repetidas ocasiones que las cartas servían para fortalecer los vínculos afectivos de las personas que aparecían, al menos en el plano puramente textual, como emisoras y receptoras de las mismas. Se podría decir que la amistad que latía en este tipo de misivas cumplía una función social de cohesión. En palabras, de nuevo, de Constable:

Some link across the epistolary gap, some motive to bridge it, was essential to the writing of letters. It might be the desire to instruct or to convert (...), but most frequently it was friendship, of which the importance was stressed by almost all epistolary theorists both in Antiquity and in the Middle Ages. *Amicitia* at that time referred to a wider range of human relations than the term friendship usually does today, and it had broader implications. In the early Middle Ages, it was almost as important as kinship, since those who were neither relations nor friends were regarded as enemies. Letter were often the way to maintain or create these ties at a distance, and epistolary friendships, as between Augustine and Jerome, grew up even between people who did not know each other personally (Constable, 1976: 15).

Teniendo en mente que la literatura epistolar latina de época medieval podía cumplir esta función social y que, además, en ella era muy relevante la presencia de afectos positivos como el amor y la amistad, se hace necesario intentar ahora abarcar con más detenimiento cuál podría haber sido el valor del legado clásico ovidiano en una comunidad lecto-escritora y afectiva como la del Loira, donde las mujeres formaban parte del discurso literario no simplemente como fuente de inspiración u objetos poéticos, sino también como personajes importantes en el plano poético-actancial y, fuera ya del texto, como sujetos relevantes en sus respectivos contextos socio-culturales.

¹²⁷ Véase, especialmente, el apartado “El mecenazgo femenino: de Ermengarda de Anjou a Matilde de Inglaterra”, del capítulo segundo de esta tesis.

1.1.2.2 La influencia de Ovidio, poeta de Venus, en el contexto del Loira

La influencia del legado ovidiano en los autores del Loira ha sido remarcada en diversas investigaciones, bajo también diferentes prismas. Pero, si antes de entrar en materia, optásemos por buscar datos generales sobre la pervivencia de la literatura clásica en el medioevo, no nos faltarían trabajos académicos dedicados a rastrear los modos en qué los textos clásicos se transmitieron, copiaron e imitaron durante diferentes periodos de la Edad Media. Así, por ejemplo, Birger Munk Olsen (1982-1989) elaboró un compendio en cuatro tomos para tratar de dilucidar la influencia de los autores clásicos entre los siglos IX y XII, en base a tres criterios fundamentales: la presencia de los clásicos en los manuscritos de la época, su relevancia en las bibliotecas del momento, y su pervivencia en los textos medievales a través de imitaciones y, en segundo lugar, citas¹²⁸. Recientemente, Munk Olsen (2016) resumió, de manera coherente con su trayectoria anterior, los puntos clave que para él pueden ayudar en la determinación del impacto de la literatura latina clásica en el medioevo:

Afin de mesurer l'importance d'une œuvre au Moyen Âge, on peut avoir recours essentiellement à quatre paramètres : son influence sur la littérature et la pensée médiévales, les témoignages explicites, sa présence dans les bibliothèques, d'après les inventaires de l'époque, et la production d'exemplaires de l'œuvre, telle qu'on peut la connaître par les manuscrits qui ont survécu entièrement ou partiellement (Munk Olsen, 2016: 14).

Si se tienen en cuenta los problemas de conservación existentes, tanto de manuscritos como de catálogos e inventarios de bibliotecas, lo cierto es que resulta evidente que hacerse una idea precisa del peso específico de un autor clásico durante la Edad Media es realmente imposible. En ese sentido, todos los trabajos de investigación elaborados al respecto tienen un carácter en cierto modo tentativo, debido sobre todo a la falta de fuentes antiguas y a la corrupción o fragmentariedad de los materiales que sí han conseguido llegar a nosotros¹²⁹. Siendo esto así, no deja de resultar una tarea difícil la de “se faire une idée précise de la hiérarchie des succès et surtout de cerner les changements dans le goût qui se sont opérés de siècle en siècle à travers le Moyen Âge” (Munk, 1986: 169). Para el caso concreto de Ovidio, Munk Olsen (2016) detectó un desequilibrio entre las menciones al autor en los catálogos y la conservación de sus manuscritos: el hecho de que sean más numerosas las primeras que los segundos nos indicaría que se habrían

¹²⁸ Para la misma época, véase también Birger Munk Olsen (1986). Consúltese el volumen editado por Leighton Durham Reynolds (1983) para obtener información listada, por orden alfabético, sobre la transmisión manuscrita de cada autor clásico latino.

¹²⁹ Estas son dos causas sobradamente mencionadas por los investigadores de la literatura del pasado cuando tratan de contextualizar los datos de los que disponen, pero hay otros problemas que debemos tener en cuenta, como la mala datación de los manuscritos (que en ocasiones llevamos siglos heredando así) o la incorrecta catalogación de las obras que estos contienen. En relación con los siglos que me competen en mi estudio, Munk Olsen (1986: 169) afirmó que “plus de la moitié des manuscrits du XII^e, et parfois du XI^e siècle, sont datés du XIII^e, voire même du XIV^e siècle dans le catalogue de la Bibliothèque nationale de 1744, qui reste notre seule source pour une très grande partie des manuscrits classiques”.

perdido poemas y textos cortos ovidianos con el tiempo, toda vez que no se transmitieron ligados a obras mayores¹³⁰.

Bien es sabido que las obras ovidianas, especialmente las amatorias, entraron en conflicto, ya en el mismo momento de su publicación, con las políticas morales augusteas¹³¹. Es por eso que Alton y Wormell (1995) se preguntaron hace tiempo cómo pudo ser posible que Ovidio se transmitiese como lo hizo durante toda la Edad Media y en qué sentido pudo haber sido útil para el cristianismo. Alton y Wormell confirmaron que Ovidio habría entrado en la escuela desde época antigua y no la habría abandonado¹³², pues de una manera u otra, habría sido considerado un poeta que podía servir de modelo para la enseñanza de un latín elegante. En los centros de enseñanza de mediados del siglo XI, Ovidio se estudiaba como parte del entrenamiento poético (Newman, 2016: 6). El testimonio que cito a continuación a través de la traducción realizada por Babara Newman (*ibidem*), da cuenta de las contradicciones internas que podía suponer para los hombres religiosos estudiar e imitar el modelo ovidiano. El texto original fue escrito en torno al 1070 por Guiberto de Nogent, que fue educado en la abadía de San Geremaro de Fly (Saint-Germer-de-Fly):

Interea cum versificandi studio ultra omnem modum meum animum immersissem, ita ut universa divinae paginae seria pro tam ridicula vanitate seponerem, ad hoc ipsum, duce mea levitate, jam veneram, ut ovidiana et bucolicorum dicta praesumerem, et lepores amatorios in specierum distributionibus epistolisque nexilibus affectarem. Oblita igitur mens debiti rigoris, et professionis monasticae pudore rejecto, talibus virulentae hujus licentiae lenociniis laetabatur, hoc solum trutinans, si poetae cuiquam comportari poterat quod curialiter dicebatur (Guiberto, *De vita sua, sive Monodiae*).

Meanwhile, I had immersed my mind all measure in the study of verse composition, so that I laid aside all serious studies of holy Scripture for such ridiculous vanity. Led on by my own frivolity, I had already come to the point where I presumed to compose Ovidian and pastoral poetry; and I developed a taste for elegant love letters with a differentiation of roles, and epistles paired with responses [*lepores amatorios in specierum*].

¹³⁰ Si se atiende a la conservación de manuscritos, “Ovide, enfin, occupe une place modeste en bas des listes du XI^e et du XII^e siècle et avec les *Métamorphoses* seulement, mais la transmission de ses poèmes posent des problèmes particuliers (...) En outre, parmi les *auctores maiores*, Ovide est le seul, à part Perse, à se comporter d’une manière divergente. Il est vrai que 9% des mentions ne contiennent que le nom de l’auteur sans précisions, mais si on s’en tient au reste, on constate que ce sont seulement les *Métamorphoses* et les *Fastes* qui suivent en gros le schéma habituel, tandis que pour les autres poèmes, dont la plupart son pourtant assez longs, les mentions son plus ou moins en surnombre. Il a donc dû y avoir des pertes particulièrement lourdes pour ces textes, mais elles ont dû se produire principalement après le XII^e siècle puisque les exemplaires sont encore relevés dans les inventaires antérieurs, même dans ceux de la fin de notre période” (Munk Olsen, 2016 : 23 y 26).

¹³¹ Así, mientras su coetáneo Virgilio habría participado del programa del emperador (baste recordar cuál fue su obra cumbre, la *Eneida*), Ovidio se habría ensalzado a sí mismo como un poeta antiépico, antibelicista y, sobre todo, un poeta del amor (Barchiesi, 1994: 13-49).

¹³² Los gramáticos de los siglos V y VI citaban a Ovidio; en época pre-carolingia la versión de Lactancio Plácido de las *Metamorfosis* fue utilizada como libro de enseñanza; entre los siglos IX y X, las obras poéticas del sulmonés se utilizaron en las escuelas (Alton y Wormell, 1995: 26-7). Véase también a James McGregor (1978) y Ralph Hexter (1986) para una panorámica de la situación de Ovidio en las escuelas medievales.

distributionibus epistolisque nexilibus affectarem]. Forgetting the rigor appropriate to monastic vows, my mind had cast shame aside, delighting in the allurements of this infectious sexual liberty, considering only whether the verse I was composing in a courtly style [*curialiter*] could be ascribed to some poet¹³³.

Ninguno de los poemas amorosos de estilo ovidiano que Guiberto dice haber compuesto se conservan (Newman, *ibidem*). Por su parte, Conrado de Hirsau recogió en su *Dialogus super auctores*, escrito, como ya sabemos, a finales del siglo XI, su preocupación por que Ovidio fuese enseñado en las escuelas:

(D): Cum tanta nobis subpetant, quorum honesta lectio nos ingenio quidem acuit et provocat ad virtutes, cur scripta viciosa sunt appetenda, quorum sensus inficit studiis exercitanda ingenia? Cur ovidianis libris Christi tyrunculus docile summittat ingenium, in quibus etsi potest aurum in stercore inveniri, querentem tamen polluit ipse fetor adiacens auro, licet avidum auri?

(M): Rationabili spiritu ducis mentem avertens ab errore falsitatis, quia etsi auctor OVIDIUS idem in quibusdam opusculis suis, id est *Fastorum*, *De Ponto*, *De nuce* et in aliis utcumque tolerandus esset, quis eum de amore croccitantem, in diversis epistolis turpiter evagantem, si sanum sapiat, toleret? Nonne auctorem eundem maximam dixerim partem ydolatriae in Metamorfosis (...)?

Pupil: When we have so many works available which, if we read them properly, add an edge to our own ability and encourage us on the road to various virtues, why should we seek out writings tainted with vice whose meaning taints minds that should be trained by what they study? Why should the young recruit in Christ's army subject his impressionable mind to the writing of Ovid, in which even though gold can be found among the dung, yet the foulness that clings to the gold defiles the seeker, even though it is the gold he is after?

Teacher: Your aversion to the error or falsehood is grounded in good sense. Even though some of the writing of that same author Ovid might have been tolerated up to a point, namely the *Fasti*, *The Letters from Pontus*, *The Nut*, and some others; who in his right mind would endure him croaking about love, and his base deviations in different letters? Should I not name him as the inventor of a large part of idol-worship in his *Metamorphoses* (...)?¹³⁴

Lo que parece evidente con estos testimonios es que se dieron siglos de tensiones y negociaciones entre el legado clásico pagano y el pensamiento y la literatura medievales —especialmente, de corte cristiana— hasta llegar a lo que muchos autores han llamado el renacimiento del siglo XII, donde se encuadraría parte de la obra de los autores de esta tesis y que coincidiría con la supuesta edad dorada de Ovidio¹³⁵. Ya sabemos que es a

¹³³ Texto latino y traducción tomados de Newman (2016: 6 y 305, n. 20).

¹³⁴ Texto latino tomado de Huygens (1970: 11) y traducción de Minnis *et al.* (1988: 56). Tyler (2017: 168) leyó este testimonio de Conrado de la siguiente manera: “this revealed that the “transformation of substances”, the theme of the *Metamorphoses*, was considered to be “idol-worship”, which was as potentially challenging to the confines of Christian poetry as was sex”.

¹³⁵ En palabras de Ernst Curtius (1955: 39): “La Antigüedad está presente en la Edad Media como recepción y como transmutación. Esta transmutación puede adoptar formas muy diversas: puede significar empobrecimiento, embrutecimiento, atrofia, malentendido, pero puede ser también un erudito afán de allegar materiales (la enciclopedia de San Isidoro y la de Rabano Mauro), un

Ludwig Traube (1911: 113) a quien se le debe la acuñación del término *aetas Ovidiana* para referirse a la etapa de la literatura medieval en que supuestamente Ovidio adquirió mayor relevancia y, por tanto, fue un autor más imitado que otros —aunque no hubiese sido el más copiado, según los datos ofrecidos por Munk Olsen—. En opinión de Traube, Ovidio habría despuntado en los siglos XII y XIII, siendo precedido por una *aetas Horatiana* (siglos X y XI) y esta, a su vez, por otra *aetas Virgiliana* (siglos VIII y IX)¹³⁶. Sin embargo, y para el caso que nos ocupa, este paradigma ya ha sido problematizado hace tiempo por diferentes investigaciones y desde diversos puntos de vista¹³⁷, aunque es cierto que también ha sido vehementemente defendido y reproducido¹³⁸.

Sea como fuere, cuesta imaginar que el legado ovidiano hubiese sido silenciado durante siglos para, de pronto, resurgir con fuerza en el siglo XII. En pos de la fijación de un hilo conductor que nos permita vincular las obras ovidianas de época clásica con la influencia del sulmonés en las cartas a mujeres de los autores del valle del Loira, podemos mencionar el gusto ovidiano presente en las cartas-poéticas de Venancio Fortunato, como ya se vio, o su pegada y estima en la literatura carolingia (Alton y Wormell, 1995)¹³⁹.

No solo el legado de la poesía amatoria y subversiva de Ovidio puede parecer difícil, *a priori*, de encuadrar en los ambientes de las escuelas monásticas o en las correspondencias epistolares medievales, sino que, en general, toda adaptación de un texto pagano podría resultar controvertida. Por suerte, durante los siglos que mediaron entre el adolecente imperio romano y el inicio de la alta Edad Media, fueron varios los

diligente deletreo, una copia cuidadosa de los modelos formales, una adopción de los contenidos culturales, una entusiasta proyección sentimental. Se dan ahí todas las etapas y todas las formas de la adopción, que hacia fines del siglo XII culminan en una libre competencia con los modelos venerados: se ha alcanzado la mayoría de edad”.

¹³⁶ Como destacó Wheeler (2004: 9-10), Traube estaba usando esta división por autores para reflexionar acerca de los diferentes gustos métricos de cada época. Aunque desconocía cuáles eran los motivos de fondo, Traube asimiló la caída de seguidores en el uso de versos leoninos durante los siglos XII y XIII al creciente gusto por el legado elegíaco ovidiano. Sin embargo, parece que ambos modelos no fueron excluyentes ni en la Edad Media ni en propia época de Ovidio. Véase Wheeler (2004: 11, n. 7) para la bibliografía específica.

¹³⁷ Así es, por ejemplo, el caso de Munk Olsen, quien ha dedicado sendos trabajos a estudiar de manera más pormenorizada el proceso de transmisión y copia de obras ovidianas en la Edad Media. Su investigación en este tema le llevó a quejarse de que “bien peu des spécialistes d’Ovide se sont intéressés à vérifier l’exactitude de ce lieu commun [*aetas ovidiana*], qui est cité à tout propos comme une vérité irréfutable” (Munk, 1995: 68). Wheeler, por su parte, se cuestionó hasta qué punto la división por “edades” de Traube no estaría haciendo “more harm than good in that it occludes the continuity of the history of Ovid’s reception, particularly when there was no *aetas Ovidiana*” (Wheeler, 2004: 15).

¹³⁸ Un ejemplo bastante exaltado es el de Franco Munari (citado en Grocock, 1988: 57): “In this society, whose eyes turned with more and more longing to the charm and splendour of worldly things, in this society, which for the first time for many centuries gave a place of importance to women and to human love, in this society, which did not yet think seriously of shaking the principles of faith, but which despised worldly pleasure less and less, in this society Ovid, the lover and seducer, Ovid, the man of the world, who lived a life of pleasure at civilisation’s high point, Ovid, the master of poetic form, appeared in all his glory, and set out on a victory parade that can have few parallels in the history of western culture. Dawn broke on the *aetas Ovidiana*”.

¹³⁹ Para una visión diacronica de la influencia de Ovidio desde su época hasta el siglo XX, véase la introducción del libro editado por William Anderson (1995).

autores que supieron ya entonces reconocer el valor del legado clásico, buscando absorber de él todo aquello que resultase bello, bueno y, a fin de cuentas, productivo para la cultura cristiana. Lo que pudiese ser reconvertido al servicio de la verdad divina no debía ser desdeñado; al contrario, esa verdad que la literatura pagana contenía “after all belonged to God, had been “stolen” and so should be taken back” (Fogarty, 1973: 60). A San Jerónimo y San Agustín, ambos considerados Padres de la Iglesia y cuyas vidas transcurrieron entre los siglos IV y V, les debemos de hecho el reconocimiento de la literatura pagana “as a propaedeutic for the study of scripture and of all Christian doctrine” (Fogarty, *ibidem*). Por su parte, Wim Verbaal (2016) consideró que los poetas del Loira (entre los que incluyó a Godofredo de Reims¹⁴⁰) supusieron un cambio en el tipo de poesía que se estaba haciendo, en gran medida debido a su uso del legado clásico. Por mucho que trabajaron a partir del material de sus predecesores, y que el clasicismo era desde San Agustín¹⁴¹ un fenómeno exploratorio permitido para la literatura cristiana, como acabamos de ver, la diferencia según Verbaal estribó en que los poetas del Loira supieron profundizar en los contenidos del legado clásico, evitando quedarse en una imitación meramente superficial. Eso, irremediablemente, hizo que tuviesen un estilo muy diferente al de sus contemporáneos, pues “they tasted [la literatura clásica] from the contents and that taste stayed with them” (Verbaal, 2016: 124).

1.1.2.2.1. El ovidianismo de Baudri de Bourgueil

Baudri había dejado claro en su intercambio con Constanza el hecho de que de la literatura “de los antiguos” se podían extraer enseñanzas positivas para el cristianismo:

Vt sunt in ueterum libris exempla malorum,
 <S>ic bona quae facias sunt in eis posita:
 Laudatur propria pro uirginitate Diana,
 Portenti uictor, Perseus, exprimitur,
 Alcidis uirtus per multos panditur actus:
 Omnia, si nosti, talia mistica sunt.

Del mismo modo que, en los libros de los antiguos, hay ejemplos de cosas malas,
 así también están en ellos depositadas las cosas buenas que puedes hacer:
 Diana es alabada por su propia virginidad,

¹⁴⁰ Es común encontrar investigaciones que amplíen el círculo de autores del Loira que he contemplado en mi trabajo a otros como Godofredo de Reims o Hilario de Orléans. Ciertamente, tanto la cronología como la geografía apuntan a que estos autores se pudieron haber conocido. Baudri de Bourgueil, de hecho, dedicó a Godofredo sus poemas 35, 99 y 100 (Tilliette, 2012). Una exploración de la relación profesor-alumno que habría existido entre Godofredo y Baudri, en relación con la imagen seductora que ambos dieron de Troya en su poesía, la realizó Helena de Carlos (2003b: 176-7). En una carta-poema dirigida por Godofredo de Reims a Hugo de Langres, aquel habría puesto en boca de Paris una loa de la ciudad de Troya (o *laudatio urbis*) con el objetivo de convencer a Helena de que dejase su casa para marchar a Anatolia. De Carlos argumentó cómo Baudri habría amplificado este tema en la carta ficticia que, sobre el modelo de las *Heroidas* de Ovidio, hizo que también Paris dirigiese a la reina Helena (recogida por Tilliette, 2012, c. 7), consiguiendo combinar así el legado ovidiano con el del maestro remense.

¹⁴¹ Verbaal cita, en su argumentación, el *Exodus* 3.21-22 de Agustín.

Perseo es retratado como el vencedor del monstruo,
la virtud del Alcide se manifiesta mediante muchos actos:
si sabes, todos estos son cuentos alegóricos.
(texto 11, vv. 105-110)

Las “bagatelas griegas”, así pues, tenían igualmente cabida en un mundo como aquel de entre siglos, en que se hacía necesaria una instrucción holística y global:

Quod si de libris nostris exempla requiris,
Ipsa tot inuenies quot uideas apices.
In nostris, non unus apex, non linea libris
Que nos non doceat alta sitire, uacat.
Sed uolui grecas ideo praetendere nugas
Vt quaeuis mundi littera nos doceat,
Vt totus mundus uelut unica lingua loquatur
Et nos erudiat omnis et omnis homo.

Si buscas ejemplos entre nuestros libros,
tú misma encontrarás tantos como letras veas.
No hay ni una letra, ni una línea en nuestros libros,
que no nos enseñe a tener sed de profundidad.
Pero, por eso, quise mostrar las bagatelas griegas,
para que cualquier literatura del mundo nos enseñe,
para que el mundo entero hable una única lengua
y todo hombre nos instruya a todos.
(texto 11, vv. 117-124)

Siguiendo el topos de la conquista cultural, que nos puede evocar tanto el famoso lema horaciano como, ya en tiempos cristianos, la imagen de la literatura pagana como cautiva¹⁴², Baudri reconoció la victoria de Bourgueil, su lugar de origen, sobre la propia

¹⁴² Horacio, en sus *Epístolas* (2, 1, 156-157), reconocía la enorme influencia de Grecia en la cultura latina con su emblemático “Grecia, conquistada, conquistó a su vez al fiero vencedor e introdujo las artes en el agreste Lacio” (*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit in agresti Latio*). Por su parte, San Jerónimo, en su carta 21 (13) a Dámaso, descifrando el sentidoropológico de un pasaje del Deuteronomio, estableció cómo había de ser purificada la literatura pagana en el contexto cristiano: “Un tipo de esta sabiduría se nos describe en el Deuteronomio (21,10-13) bajo la figura de una mujer cautiva, acerca de la cual prescribe la voz divina que, si un israelita la quisiera tomar por mujer, ha de rarle la cabeza, cortarle las uñas, afeitarse los pelos y, una vez así purificada, pueda ser abrazada por el vencedor. ¿No es todo esto ridículo, si lo tomamos a la letra? Así que también nosotros solemos hacer lo mismo cuando leemos a los filósofos, cuando vienen a nuestras manos libros de la sabiduría secular. Si algo útil hallamos en ellos, lo trasladamos a nuestra enseñanza; si algo superfluo, sobre los ídolos, sobre el amor, sobre el cuidado de las cosas seculares, todo eso lo raemos, lo condenamos a calvicie y con finísimo hierro lo recortamos a manera de uñas” (*Huius sapientiae typus et in Deuteronomio sub mulieris captivae figura describitur, de qua diuina uox praecipit ut, si Israhelites eam habere uoluerit uxorem, caluitium ei faciat, unguis praeseceat, pilos auferat et, cum munda fuerit effecta, tunc transeat in uictoris amplexus. Haec si secundum litteram intellegimus, nonne ridicula sunt? Itaque et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri ueniunt sapientiae saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma conuertimus, si quid uero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his caluitium indicimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus*). Texto latino y traducción tomados de Daniel Ruiz Bueno (1962: 136).

Atenas, a la vez que apuntaló los beneficios que de tal conquista se podían extraer. El griego y el hebreo, siervos como eran del latín, lo enriquecían:

Captiuas ideo gentiles adueho nugas,
Laetor captiuis uictor ego spoliis;
Diues captiuos habeat Pregnaria seruos,
Laetetur Graiis Cambio mancipiis.
Burgulii uicte nunc captiuantur Athenae,
Barbara nunc seruit Grecia Burgulio.
Hostili preda ditetur lingua latina,
Grecus et Hebreus seruiat edomitus.

Por la misma razón traigo cautivas bagatelas gentiles,
y yo, victorioso, me alegro por los botines incautados;
la rica Pregnaria mantenga a los esclavos cautivos,
que se alegre el Changeon por los sirvientes griegos.
La conquistada Atenas está ahora cautiva en Bourgueil,
la bárbara Grecia sirve ahora a Bourgueil.
La lengua latina enriquezcase con el botín hecho sobre los enemigos,
que el griego y el hebreo, totalmente domados, sean esclavos.
(texto 11, vv. 125-132)

Esta aparente digresión baudriniana es rencauzada hacia el objetivo principal de la misiva, que era el de animar a Constancia a llevar una vida casta y recta, mediante una apelación directa a su destinataria:

In nullis nobis desit doctrina legendi,
Lectio sit nobis et liber omne quod est.
Hanc igitur summam pertemptat epistola nostra
Vt uirgo uiuas, uirgo Deo placita.
Sponsa mei domini sis tanti coniugis aula,
Sis coniunx tanti coniugis et thalamus.
Subruat hunc dominus qui templum subruit eius,
Qui lapides uiuos ipse lapis perimit.

El arte de la lectura no nos falle,
sea para nosotros la lectura y el libro todo lo que es.
Mi carta, de hecho, intenta estas cosas en grado sumo,
que vivas siendo virgen, que virgen agrades a Dios.
Que seas, esposa de mi Señor, un palacio de un esposo tan grande,
que de tal esposo seas esposa y lecho.
Destruya el Señor a quien destruya su templo,
a quien, piedra él mismo, mata a las piedras vivientes.
(texto 11, vv. 133-140)

La imagen de Constancia como esposa de Dios, la cual bebe indudablemente de la tradición bíblica del *Cantar de los cantares*¹⁴³, la elige representar aquí Baudri a través

¹⁴³ Véase el apartado “Mujeres y hombres de la Iglesia en un contexto de Reforma”, del capítulo segundo de esta tesis, y mi artículo *Amar en tiempos monásticos: estrategias de representación en el intercambio epistolar entre Baudri de Bourgueil y Constancia de Le Ronceray* (Camino, 2019b).

de dos referencias a elementos constructivos tremendamente simbólicos (el palacio, el templo) en sus respectivos mundos (secular, religioso). La convivencia de ambas culturas, una secular y otra monástica, es ineludible, tal y como el propio Baudri ha venido demostrando en su carta-poema. Que Constancia se erija tanto palacio como templo de Dios no solo es una imagen-reflejo del contenido del poema, sino que se consolida como causa y efecto del tipo de discurso articulado en el texto. La tensión que hemos visto que existía en esta carta entre un amor vehemente y exaltado, incluso eróticamente ambiguo, y otro amor casto y puro, de raíz fundamentalmente religiosa, se originaría por la propia negociación entre paganismo y cristianismo que subyace al poema y podría ser leída, a su vez, como efecto de una serie de negociaciones externas, históricas, relacionadas con la prohibición del matrimonio clerical y el amancebamiento que fueron promovidas por los movimientos reformistas del siglo XI en adelante.

En este sentido, considero extremadamente importante que Baudri haya realizado un excursus sobre los beneficios que la literatura pagana podía aportar a la fe cristiana en el marco de un intercambio epistolar con una mujer, escrito claramente según el modelo de las *Heroidas* dobles de Ovidio, donde se carteaban los héroes y heroínas mitológicos. Utilizando las herramientas proporcionadas por la estilometría, he elaborado una figura que demuestra que el hipotexto del intercambio entre Baudri y Constancia es, efectivamente, *Heroidas*:

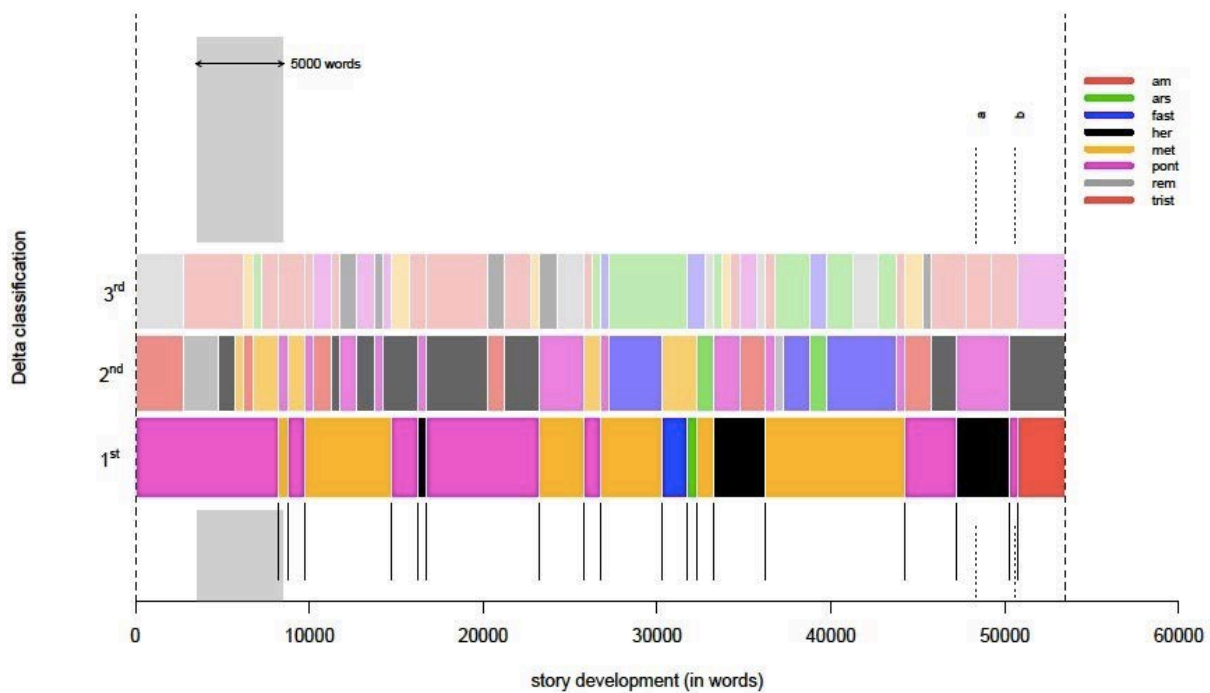


Figura 2 El intercambio epistolar entre Baudri y Constancia del poemario baudriniano (marcado en la gráfica como “a-b”) se construyó tomando las *Heroidas* ovidianas como hipotexto fundamental. Visualización elaborada mediante R, con la técnica Rolling Delta de stylo, usando la medida de semejanza de Burrows (2002).

La tecnología confirma, así pues, lo que las investigaciones tradicionales remarcaban. Gerald Bond se interesó por el ovidianismo presente en Baudri en repetidas ocasiones (1986, 1987), con especial atención a la influencia que *Heroidas* tuvo en la obra poética del de Bourgueil en su “Composing Yourself: Ovid’s *Heroides*, Baudri of Bourgueil and the Problem of Persona” (1987). Baudri, “le premier vrai imitateur d’Ovide” (Munk Olsen, 2016: 15), habría elegido seguir la estela ovidiana de manera muy evidente en los tres conjuntos de cartas dobles presentes en sus *Carmina*, es decir, en aquellos pares en que conservamos el mensaje poético-epistolar primero y su respuesta. Tomando como texto-fuente las *Heroidas*, Baudri habría ido configurando su estilo siguiendo una escala ascendente: partiendo de la simple adaptación del intercambio entre Paris y Helena, presente en la colección ovidiana, a un contexto cristiano (cc. 7 y 8, Tilliette, 2012), habría pasado también por la ficcionalización personificada de un intercambio entre Floro y Ovidio (cc. 97 y 98, Tilliette, 2012), hasta finalmente llegar a la inserción de su propia persona en el contexto de las *Heroidas* gracias a su propio intercambio epistolar con Constanca (Bond, 1987: 104, Brower 2011: 15).

En el mismo inicio de la carta a la monja Constanca, observo un claro eco de *Heroidas* IV, la epístola que Fedra dirigió a Hipólito. Así, ambos textos comienzan con la exhortación a que sus respectivos destinatarios realicen una lectura atenta, utilizando el mismo verbo en posición inicial (*perlege*). Desde el principio, los emisarios buscan tranquilizar a sus amantes lectores: a pesar de que el contenido les pudiese acabar pareciendo inapropiado (a fin de cuentas, Fedra habría escrito una carta de amor a su hijastro, Baudri a su “hermana”), la inocencia del medio se erigía como el salvoconducto de ambos. Fedra estableció las bases de la comunicación con Hipólito antes de explicarle siquiera sus intenciones para con él, animándole a continuar con la lectura: leer una carta era una acción que, en sí misma, no podía resultar peligrosa¹⁴⁴. Baudri, en cambio, tras revelar que el contenido de su misiva podía ser problemático¹⁴⁵, se apresuró a asegurarle a Constanca que había sido él mismo quien la había compuesto y redactado, sin ninguna otra mediación¹⁴⁶. La epístola en el caso de Fedra, la mano amiga que la compone en el de Baudri, se configuran como los medios seguros por los cuales los emisores, que escriben movidos por el amor, pueden tratar de convencer a sus lectores para que no abandonen la lectura de unos textos que, en otras circunstancias, quizás no acabarían.

Baudri de Bourgueil no sólo fue un lector fiel de Ovidio¹⁴⁷, el poeta de Venus, sino, como se puede apreciar, también un gran imitador y adaptador del legado del

¹⁴⁴ “Lee atentamente, lo que esto sea (¿qué daño puede hacer leer una carta?)” (*Perlege, quodcumque est—quid epistula lecta nocebit?*), *Heroidas* 4, 3.

¹⁴⁵ Si otras personas la leyesen: “Lee atentamente el pergamino y, una vez leído, enróllalo con cuidado, / que no perjudique mi fama una lengua maliciosa”. (*Perlege, perlectam caute complectere cartam. / Ne noceat famae lingua maligna meae*; texto 11, vv. 1-2)

¹⁴⁶ “Lee atentamente, cautelosa y a solas, entre mis versos, / lee: lo que esto sea, una mano amiga lo ha escrito; / una mano amiga lo ha escrito y también un amigo lo ha compuesto, / el mismo que ha escrito el poema lo ha a su vez elaborado” (*Perlege sola meos uersus indagine cauta, / Perlege: quicquid id est, scripsit amica manus; / Scripsit amica manus et idem dictauit amicus, / Idem qui scripsit carmina composuit*; texto 11, vv. 3-6).

¹⁴⁷ En su poema 111 (Tilliette, 2012), Baudri lamenta haber prestado “un Ovidio” a un compañero, pues desconoce si le será devuelto.

sulmonés a un contexto socio-cultural como el de finales del siglo XI e inicios del XII, cuando comenzaba a fraguarse una filografía medieval que conectaría el legado clásico amorio con las visiones, y versiones, cristianas sobre el amor. Tanto es así que Barbara Newman (2016: 3) recomendaba, recientemente, que comenzásemos a llamar al siglo XII *aetas amoris*, en lugar de *aetas Ovidiana*, “for love was the century’s grand philosophical problem as well as its great literary theme”. No en balde, el siglo XII es el siglo en que Bernardo de Claraval compuso sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, realizando comentarios exegéticos sobre aquel texto bíblico, pero también es el siglo que acogió el nacimiento del *Sobre el amor* de Andreas Capellanus, que hundía sus raíces directamente en el *Ars amandi* de Ovidio. Peter Dinzelbacher (1987) sintetizó la capacidad de los autores eclesiásticos del siglo XII para escribir sobre el amor desde diversas ópticas y disciplinas de la siguiente manera:

(...) au XII^e siècle, l’amour est devenu un sujet de prédilection des écrivains ecclésiastiques y compris les spirituels les plus reconnus. S. Bernard écrit sur la nécessité d’aimer Dieu (*De diligendo Deo*), son ami Guillaume de S. Thierry sur la nature et la dignité de l’amour (*De natura et dignitate amoris*). Aelred de Rielvaux compose le miroir de l’amour (*Speculum caritatis*), Hugues de S. Victor la louange de l’amour (*De laude caritatis*). Richard de S. Victor réfléchit sur les degrés de l’amour (*De gradibus amoris*), Bauduin de Cantorbéry sur la blessure amoureuse (*De vulnere caritatis*). Pierre de Blois décrit l’amitié chrétienne et la dilection de Dieu et du prochain (*De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*) et Egbert de Schönau l’aiguillon incitant à l’amour (*Stimulus amoris*) (...) (Dinzelbacher, 1987: 236)¹⁴⁸.

El propio Baudri, en otra obra suya, había atribuido su vocación literaria al amor que sentía hacia la escritura, o su *amor scribendi*. Baudri renovaba, en su literatura, un amor que contaba con una larga tradición:

Amor mihi silentium interdicat, et in verbositatem inducit: amor aufert otium, et trahit in negotium; amor vetat ut sileam, cogit ut loquar et scribam. **Totum hoc agit amor non novus, sed inveteratus et continuus, quodam tamen modo renovatus** (...).

Love prohibits me from silence, and lead to verbosity; love takes away my leisure, and turns it into bustling activity; love forbids me from keeping silent, and urges me to speak

¹⁴⁸ Newman (2016: 3) añadió las siguientes referencias al legado literario amorio que conservamos del siglo XII, en contraposición a los testimonios de “amor real” que también tenemos de la misma época: “Among the many discourses that explore it, we find the lyrics of numerous troubadours and trouvères; Latin love poetry such as the *Carmina burana*; spiritual treatises by William of Saint-Thierry, Bernard of Clairvaux, Aelred of Rievaulx, and Hugh and Richard of Saint-Victor; Song of Songs commentaries by Honorius Augustodunensis, Rupert of Deutz, and many more; the great Cistercian cycle of *Sermones in Cantica canticorum*, begun by St. Bernard but continued by Gilbert of Hoyland and John of Ford; the *lais* of Marie de France; the Arthurian romances of Chrétien de Troyes; romances of male friendship like *Amicus et Amelius*; and the neo-Ovidian *De amore* of Andreas Capellanus. Lyric love, fictional love, and spiritual love have all received their scholarly due. When we turn to “real” love –relationships between actual men and women– the evidence is thinner. Court cases testify to marriages gone bad, while other documents record scandals like the pregnancy of the nun of Waton. We even have saint’s lives such as the *vita* of Christina of Markyate, itself half romance, whose heroine escaped her unwanted husband to become a chaste lover of Christ– and a parade of clerics”.

and write. **All this arises not from a new love, but an old and constant one, though now in some way renewed**¹⁴⁹.

A la luz de esta hipótesis, podemos arrojar un nuevo sentido a las palabras que, en medio de una carta ambigüamente amorosa y con claro poso ovidiano, Baudri eligió dirigir a Constancia al finalizar su excurso sobre el valor de los textos paganos. Si recordamos:

In nullis nobis desit doctrina legendi,
Lectio sit nobis et liber omne quod est.
Hanc igitur summam pertemptat epistola nostra
Vt uirgo uiuas, uirgo Deo placita.

El arte de la lectura no nos falle,
sea para nosotros la lectura y el libro todo lo que es.
Mi carta, de hecho, intenta estas cosas en grado sumo,
que vivas siendo virgen, que virgen agradeas a Dios.
(texto 11, vv. 133-136)

Desde su posición como *vates* o profeta¹⁵⁰, el de Bourgueil ha acabado asumiendo también el rol del *praeceptor amoris* propio de la elegía amatoria. Así es que, en calidad de maestro del amor, Baudri se vio abocado a explicar a Constancia de qué naturaleza eran los sentimientos que tenía hacia ella: en ningún caso se trató de un amor lascivo o impuro¹⁵¹. Paralelamente, el abad esperaba de la monja que correspondiese a ese “pacto de amor idéntico” (texto 11, v. 34) en los mismos términos, confiando en la suficiente inteligencia de su compañera para desentrañar el auténtico mensaje de su carta. Habida cuenta de su elocuencia literaria, Constancia se configuraba como la *docta puella*, o alumna aventajada, con la que era factible mantener de manera segura aquel tipo de comunicación epistolar:

¹⁴⁹ Texto latino recogido por Petra Aigner (2014: 56) de PL 166, 1057D, y traducido por ella al inglés. El fragmento pertenece a la carta que Baudri dirigió a Pedro de Maillezais en la introducción de su *Historia de Jerusalén (Historia Hierosolymitana)*.

¹⁵⁰ De hecho, ese es el papel que Constancia asumió para Baudri en su carta-poema de respuesta: “¡Ay, si se me concediese contemplar a tal profeta! / ¡Ay, si se me concediese un corto tiempo de conversación! / ¡Ay, qué gran vates, qué talentoso este poeta!” (*O mihi si dabitur tantum spectare prophetam / O mihi si dabitur colloquii morula! / O quantum uates, quam peditus iste poeta!*; texto 12, vv. 19-21).

¹⁵¹ Christine Ratkowitsch (1990: 155), que consideró ficticio el intercambio entre Baudri y Constancia, opinó que tal ficción habría supuesto la traducción del amor carnal de las *Heroidas* a un amor espiritual entre un monje y una monja. Ratkowitsch no negó la existencia real de Constancia, pero sí su autoría de la carta-poema número 12 del corpus. En sus propias palabras: “Da sich ferner Constantias Antwortbrief in seinem affektgeladenen Charakter und seiner inneren Haltung von Baudris Briefgedicht unterscheidet, hält ein Großteil der Forscher bis heute das c. 201 für ein Werk Constantias, einer Nonne des Klosters Le Ronceray in Angers und gelehrigen Schülerin des Abtes von Bourgueil, der dieser neben dem umfangreichen c. 200 möglicherweise auch die Gedichte 142 und 213 zuschrieb: ein Stück Biographie schien greifbar. Ich selbst bin der Auffassung, daß beide Gedichte von Baudri stammen und als literarische Fiktion zum Zwecke der Enterotisierung des Genos der Heroides gedacht sind, was der Dichter mit dem Ersatz des Liebespaares durch Mönch und Nonne und des *amor carnalis* durch den *amor spiritalis* erreicht” (Ratkowitsch, *ibidem*).

Nec lascivus amor nec amor petulantis amoris
Pro te subuertit corque iecurque meum,
In te sed nostrum mouit tua littera sensum
Et penitus iunxit me tua musa tibi.
Denique tanta tuae uiuit facundia linguae
Vt possis credi sisque Sibilla michi.

Ni un amor lascivo ni el amor de un amor insolente
han trastornado, por tu causa, ni mi corazón ni mi hígado.
Muy en cambio, tus escritos han despertado mis sentimientos por ti,
y es tu musa la que íntimamente me ha unido a ti.
Al final, la elocuencia de tu discurso es tan grande,
que puedes ser considerada, y eres para mí, una Sibila.
(texto 11, vv.49-54)

Para que Constancia fuese introducida en un marco poético-cultural concreto y compartido, es decir, para que la comunicación epistolar fuese realmente efectiva, había de entender cuál era el modo de lectura que prototípicamente se esperaba de ella, mujer culta, en una situación como la dada. Comprender cómo podía funcionar el legado clásico en el contexto social y textual de las personas que integraban la comunidad afectiva a la que pertenecían Constancia y Baudri era fundamental. Una atenta lectura de aquellos textos antiguos y de sus respectivas evocaciones medievales permitiría decodificar correctamente cualquier mensaje que, *a priori*, pudiese parecer confuso, ambiguo. Si Constancia leyó la carta baudriniana de la manera cuidadosa en que él le rogó que hiciera al inicio de la misma, entonces habrá sabido interpretar el mensaje profundo que, pese a toda distracción y obstáculo, subyacía a la misiva: el deseo auténtico de su amigo Baudri era que la monja de Ronceray permaneciese virgen, y que virgen agradase a Dios. Si el arte de la lectura no le fallaba a ninguno, el sentido de los poemas sería, indefectiblemente, transparente.

En una línea que entronca con la hipótesis interpretativa que acabo de exponer, se podría entender el trabajo de Peter Allen (1989). En un artículo suyo de sugerente título ("*Ars amandi, Ars legendi: Love Poetry and Literary Theory in Ovid, Andreas Capellanus, and Jean de Meun*"), Allen observó la relación textual que, diacrónicamente, se podría trazar entre los tratados de amor de los citados autores. Así, el *De amore* de Andreas Capellanus se basaría en el *Ars amandi* y *Remedia amoris* de Ovidio, mientras que el posterior *Le Roman de la Rose* habría tomado material de los anteriores. La tesis de Allen es que ninguno de estos tratados instruiría realmente sobre el amor, sino que más bien proporcionarían estrategias de lectura con las que acercarse a los textos poéticos amorosos. Allen los consideró, así pues, tratados de teoría literaria:

Rather than teaching their readers about love per se, they in fact provide strategies for reading poetic works about love, and thus function not as guides to love but as documents of literary theory. This shift is carried out by their discussion and use of the conventions of literary love. Such motifs as the lover's pallor, female beauty, and the amatory rhetoric of seduction are all commonplaces in love poetry, serving to remind the treatises' readers of poetic tradition. Unlike mainstream love poetry, however, treatises on the art of love expose the artificiality of these conventions, and, in so doing, reveal the degree to which love poetry itself is based on artifice. This exposure is provided not by the standard, explicit critical process of citation and commentary, but by involving the reader

personally in the text: the narrator seduces the reader. When the reader realizes that he or she has been led to believe in a kind of love that is based on lies, he or she reject the preceptor's claims, and must choose how to re-evaluate the experience of reading the text. Unlike other critics, who see these treatises as either endorsing or renouncing love, I argue that the reader's best approach is to recognize that the texts are discussing not the experience of love but the experience of reading about love in conventional literary texts. These treatises on love, viewed from this perspective, can be seen both as works of fiction and as works of literary theory, suggesting that these two categories both overlap and intersect in unexpected ways (Allen, 1989: 182).

Resulta interesante pensar la relación entre el amor y la poesía amatoria a la luz de la interpretación hermenéutica de Allen, pues ayuda a expandir las posibilidades no solo de la teoría sobre el amor, sino también de la propia poesía en su dimensión filigráfica:

(...) The love they represent [the treatises] is clearly associated with love poetry. If they are about anything, the arts of love are about conventions –how they work, what their limits are, and how they help reader and writer read, write, and experience love poetry. This reading, though hardly the only one possible, allows each of the texts to be interpreted as a whole. It also explains how the two medieval writers incorporate the structure and content of Ovid's text (Allen, 1989: 196-7).

La carta-poema de amor de Baudri a Constancia, construida tomando como modelo la poesía amatoria epistolar de Ovidio, es también en sí misma una reflexión sobre cómo se debe leer el propio género literario al que se adscribe, una prueba de cómo pueden convivir paganismo y cristianismo y de cómo es posible resemantizar el amor elegíaco y erótico de los antiguos en un amor casto cristiano; una invitación, a fin de cuentas, a consolidar una comunidad afectiva y textual de hombres y mujeres medievales cultos que sean capaces de actualizar los modelos clásicos en sus comunicaciones epistolares. Baudri ha escogido cuidadosamente su texto-fuente y su autor de referencia: en una carta-poema como la suya, que pretende tanto establecer un diálogo con una mujer como explorar los límites del amor, reconfigurándolo como una apelación al mantenimiento de la virginidad, no es casual que el autor en que se basa sea Ovidio, ni que el metro utilizado sea el dístico elegíaco (de larga tradición en la literatura amatoria latina y el predilecto de Ovidio), ni mucho menos que el texto-fuente sea *Heroidas* (y más concretamente, *Heroidas* 4, que tiene como receptor a Hipólito, paradigma de castidad y pureza¹⁵²). En

¹⁵² Si el auténtico mensaje de Baudri era exhortar a Constancia a que mantuviese intacta su virginidad, la utilización de la carta a Hipólito como hipotexto estaría ayudándole a reforzar el sentido último de su misiva al colocar a Constancia en la misma posición que el virgen devoto de la, también virgen, diosa Diana. Como ya se vio, esta última se configura en la carta baudriniana como uno de los ejemplos antiguos que merecen ser seguidos, ya que “Diana es alabada por su propia virginidad” (*Laudatur propria pro uirginitate Diana*, texto 11, v. 107). La referencia a la diosa se repite poco después, en una aclaración directa de cómo debía comportarse Constancia para ser amada por el propio Baudri: “Si quieres vivir mía, vivirás como mía, vive Diana” (*Si mea uiuere uis, uiues mea, uiue Diana*, texto 11, v. 115). Susannah G. Brower (2011: 78-79) vio en este tipo de instrucciones un reflejo de la poesía elegíaca ovidiana. Concretamente, de *Ars* 3, dedicado en gran medida a la observación de las maneras en que las mujeres podían complacer a los hombres, e incluso quizás al propio Ovidio, “since his instructions as *praeceptor* mesh with the desires of the speaker of his elegies” (Brower, 2011: 79). Según esta investigadora, la diferencia es que en el caso de la carta-poema baudriniana el deseo es articulado a partir de la

primer lugar, porque Ovidio no solo fue el poeta del amor, sino el poeta que se preocupó por instruir a *ambos sexos*, incluyendo en su discurso tanto a hombres como mujeres. En su misma *Ars Amatoria*, 3, 345, Ovidio se había referido a sus *cartas*, sus *Heroidas*, como una innovación literaria:

Forsitan et nostrum nomen miscebitur istis
nec mea Lethaeis scripta dabuntur aquis
atque aliquis dicet 'nostri lege culta magistri
carmina, quis partes instruit ille duas,
deve tener libris, titulus quos signat AMORUM,
elige, quod docili molliter ore legas,
uel tibi composita cantetur **EPISTULA** uoce;
ignotum hoc aliis ille novavit opus'

Quizás también mi nombre se mezclará con estos
y mis escritos no se arrojen a las aguas del Leteo
y alguien dirá: 'lee los cultos poemas de nuestro maestro
con los que instruyó a ambos sexos,
y de los libros que él firma bajo el tierno título de *Amores*,
elige lo que puedas leer con expresión dulce y suave,
o recita la *Carta* con voz acorde;
él creó este género desconocido por los demás.
(Ovidio, *Ars Amatoria*, 3, 339-346)¹⁵³.

En este pasaje Ovidio se atribuyó la creación de un género nuevo, consciente quizás de que en sus *epistulae* estaba invirtiendo las posibilidades presentes en la tradición elegíaca anterior, al alterar en la parte primera de la colección la enunciación prototípicamente masculina del género elegíaco y convertirla en femenina¹⁵⁴. Como efecto de esta

propia condición virginal de la destinataria: "Baudri's emphasis on the importance of Constance's remaining a virgin is analogous to the behavioral instructions found in Ovid's poems. Baudri does not merely tell Constance to remain a virgin because she has vowed to do so, but also because it is her virginity that makes her desirable to him" (Brower, 2011: 78). Los versos 81-82 de la carta-poema de Baudri resultan, para Brower, un buen apoyo a su hipótesis: "Yo mismo soy siempre amante de tu virginidad, / yo mismo deseo la pureza de tu carne" (*Ipse tue semper sum uirginitatis amator, / Ipse tue carnis diligo mundiciam*).

¹⁵³ El texto latino está tomado de E. J. Kenney, 1995 (reimpresión con correcciones de la edición de 1961).

¹⁵⁴ Para Linda Kauffman (1986: 61), que Ovidio hubiese cedido su voz poética a personajes femeninos es lo que hace de la colección de *Heroidas* un conjunto textual subversivo, en tanto que "to write like a woman is to challenge conventional notions of tradition, of origins, of fathers, of paternity, of authority, of identity". Joseph Farrell (1998: 310) nos recuerda en su trabajo la importancia de no olvidar que *Heroidas* es una colección que se presenta como escrita "by writing women", con menciones frecuentes al proceso de escritura. Por su parte, Suzanne C. Hagedorn (2004: 21-22), da una serie de referencias literarias más próximas a nosotros en el tiempo, que considera análogas a la innovación que supusieron las *Heroidas* hace dos mil años: "(...) what Tom Stoppard's *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead* does to *Hamlet*, what John Gardner's *Grendel* does to *Beowulf*, and what Jean Rhys's *Wide Sargasso Sea* does to *Jane Eyre*, Ovid does to traditional Greek and Roman mythology. He turns the old tales inside out and shows how they look to those characters who are traditionally denied speech, who are little more than pawns in a game controlled by others. Ovid's subversive art challenges the primacy of epic and mythological discourse, pointing out the individual stories that they leave out".

situación, el poeta conseguía que la atención del lectorado se centrara en la expresión de los sentimientos de las heroínas mitológicas: las mujeres, al menos en esta ficción, dejaban de ser objeto de inspiración poética y temática, para convertirse en sujetos con una voz propia y singular¹⁵⁵. Para Duncan Kennedy (2006), la verdadera innovación de *Heroidas* consistió en su uso de la forma epistolar¹⁵⁶; es por eso por lo que en su trabajo “Epistolarity: the *Heroides*” se dedicó a analizar en concreto aquella dimensión de la obra ovidiana. La modalidad discursiva escogida por Ovidio como canal de la expresión poética, la carta, parecía efectivamente adecuarse perfectamente a la realidad amorosa que el autor quería evocar: la de los amantes alejados en cuerpo, que solo podían buscar acercarse a través de la epístola¹⁵⁷. Su carácter como género liminar, basculante entre la dicción y la ficción, ayudaba a reforzar el efecto del propio texto, tanto en el caso de las *Heroidas* ovidianas como en el de los intercambios baudrinianos. Por su parte, la condición pendular de la epístola no es un fenómeno aislado, ni tampoco casual. Según Altman (1982: 186-7), la carta se basa, por definición, en una serie de polaridades: la oposición entre la situación de quien escribe y quien lee (y las constantes referencias a ambas posiciones), la tensión entre una posible comunicación transparente y otra opaca,

¹⁵⁵ Se han rastreado posibles antecedentes de Ovidio en la literatura griega y latina sin llegar a resultados que puedan justificar la negación de la originalidad que reivindica el poeta en el texto citado del *Ars*. Pudo ser la lectura de Propertio 4, 3, la carta de Aretusa a su marido Licotas, la que inspiró la composición de las *Heroidas*; pero, además del problema cronológico —no es seguro que Propertio la escribiera antes de *Heroidas*—, la properciana es ciertamente una carta muy diferente de las ovidianas: parece que el poeta simula bajo nombres ficticios personajes reales y la misiva está repleta de alusiones a costumbres romanas muy precisas. De este modo, la reivindicación del sulmonés parece indiscutible, puesto que no se conoce ninguna otra colección ni griega ni latina de la misma naturaleza que las *Heroidas* antes de Ovidio. Un análisis exhaustivo sobre posibles precedentes nos lo ofrece Sabot (1981: 2575-76).

¹⁵⁶ Efectivamente, acabamos de comprobar cómo Ovidio utilizó en su *Ars amatoria* la palabra *epistulae* para referirse a las *Heroidas*, lo que según Kennedy podría ser indicativo de que los poemas epistolares ovidianos hubiesen visto la luz bajo el nombre de *Epistulae heroidum*, y no *Heroides* (Kennedy, 2006: 218-9). Sin embargo, parece que las citas más tempranas de estos poemas en la Antigüedad se refirieron a la colección simplemente con el título *Heroides* (Sabot, 1981: 2553-54). Solo a partir del siglo IX fueron conocidas como *liber Heroidum* o *liber epistularum*, recogiendo así el carácter epistolar de las composiciones subrayado por su autor en *Ars Amandi* 3, 345.

¹⁵⁷ Sobre la capacidad de la literatura epistolar para funcionar como canal expresivo del sentimiento amoroso y puente de unión (y desunión) entre emisor y receptor, en relación con la influencia del modelo creado por Ovidio, sentenció Altman (1982: 14): “Ovid claimed that the *Heroides* constituted a new literary genre; whether he was in a strict sense right or not, these *Epistulae* were to have a long line of descendants. From the *Lettres portugaises* in the seventeenth century to Montherlant's *Les Jeunes Filles*, epistolary heroines and heroes have embroidered with frequency on themes already present in Ovid. In fact, the letter form seems tailored for the love plot, with its emphasis on separation and reunion. The lover who takes up his pen to write his loved one is conscious of the interrelation of presence and absence and the way in which his very medium of communication reflects both the absence and presence of his addressee. At one moment, he may proclaim the power of the letter to make the distant addressee present (the “je crois te parler” of so much French fiction) and at the next lament the absence of the loved one and the letter's powerlessness to replace the spoken word or physical presence (the theme throughout Leander's letter to Hero)”. Esta tensión que configura la carta como “distance breaker” y “distance maker” simultáneamente es la que Altman denominó “bridge/barrier” (Altman, 1982: 186).

la dualidad de la carta a la hora de mantener una estructura coherente y configurarse también de modo fragmentario, la consideración de toda misiva como un texto final que abre a su vez una cadena de diálogo, su función doble como elemento puente y barrera, y su voluntad ilusoria de crear un “ahora” que nunca puede ser otra cosa que “entonces” para quien decodifica el texto. Por todo lo expuesto, concluía Altman (1982: 187) que “the definition of epistolarity is thus charged with paradox and contradiction”.

Estas polaridades se pueden rastrear en el corpus de tesis. En el caso del intercambio poético-epistolar de Baudri con Constancia, una de las grandes ambigüidades que se pueden observar, como ya se ha dicho, es la que tiene que ver con el tipo de relación amorosa que ambos mantienen, o lo que es lo mismo, con cómo ha de leerse y de interpretarse su discurso amatorio. Si recordamos, después de un pasaje un tanto exaltado, Baudri se apresuraba a matizar de qué manera Constancia y los demás posibles lectores debían entender el amor que sentía por ella: “Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean: / un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti” (texto 11, vv. 37-38). Vimos también que Tilliette (2002) consideraba estos versos una marca de ficcionalidad: en su opinión, la carta estaría dirigida al público de la colección baudriniana, no a Constancia, siendo la función de esta como enunciataria un mero recurso retórico-ficcional necesario. Esto parecería encuadrar con la idea que Altman expuso respecto a la polaridad escritor / lector existente en el marco del propio género epistolar de ficción, que para funcionar necesita de la supuesta intimidad entre enunciador y enunciatario, pero simultáneamente no puede evitar traicionarla:

The movement from the private to the public in much of epistolary fiction lays bare another paradox: as a reflection of self, or the self's relationships, the letter connotes privacy and intimacy; yet as a document addressed to another, the letter reflects the need for an audience, an audience that may suddenly expand when that document is confiscated, shared, or published (Altman, 1982: 187).

En la carta-poema enunciada por Constancia como respuesta a la de Baudri encontramos pruebas que confirman que la monja habría decodificado correctamente cuáles eran las pautas de lectura con las que debía entender el contenido amatorio de la misiva previa del poeta, así como la función que en la misma cumpliría el legado ovidiano como modelo comunicativo. Para empezar, destaca el hecho de que Constancia, que compuso una carta-poema de la misma extensión que la de Baudri, hubiese elegido abrirla con el verbo que aquel había utilizado también en primera posición. A la petición de atenta lectura que le había dirigido el abad, contestó ella confirmando que se había acercado a la carta tal y como él había querido, lo que remarcaba su servil posición dentro del código de diálogo elegíaco entre el *praeceptor amoris* y la *docta puella*:

Perlegi uestram studiosa indagine cartam
Et tetigi nuda carmina uestra manu.
Explicui gaudens bis terque quaterque uolumen
Nec poteram refici singula discutiens.
Ille liber mihi gratus erat, gratissima dicta;
Ergo, consumpsi sepe legendo diem.

He leído atentamente esta carta siguiendo con fervor su huella
y he tocado vuestros poemas con mi mano desnuda.
He desenrollado el pergamino, llena de alegría, dos, tres y cuatro veces
y no podía recomponerlo tras analizar cada una de sus partes.
El libro me resultaba agradable, las palabras aún más agradables;
así, a menudo consumí el día leyendo.
(texto 12, vv. 1-6)

Constancia adoptará en el resto de su misiva la posición de lamento prototípica de las heroínas ovidianas¹⁵⁸. De manera acorde con las “paradojas y contradicciones” que Altman reconocía para los textos epistolares, el lamento de Constancia es organizado en diferentes fases en las que la veneración que siente por su destinatario entra en conflicto con los celos, dudas y reproches que también le dirige, reflejando a su vez las situaciones enunciativas recogidas en las *Heroidas*. La monja inicia, así pues, su queja doliéndose por la ausencia del amado¹⁵⁹, para enfatizar acto seguido tanto la soledad que sufre como la inmensa angustia que le provoca que el objeto de su pasión no vaya a calmarla¹⁶⁰. Comienzan, entonces, las dudas sobre la sinceridad de las cartas previas de su amado, y la posibilidad de que aquellos poemas hubiesen formado parte de una maniobra de distracción orquestada por Baudri va cobrando forma en la atribulada mente de Constancia¹⁶¹. De este modo, el discurso de Constancia va volviéndose más celoso¹⁶², lo

¹⁵⁸ Como argumenté también en otro lugar. Véase Camino (2019b).

¹⁵⁹ “¡Oh, qué gran hombre, extraordinario hombre, me ha mostrado su poema! / Lo veo a través de sus versos, pues de otro modo no puedo. / Pobre de mí, que no pueda ver con frecuencia a quien amo, / ¡miserable, no puedo ver al objeto de mi deseo!” (*O qualis, quantus mihi carmine significatur! / Versibus hunc uideo, namque aliter nequeo. / Ve mihi, cum nequeam quem diligo sepe uidere; / Me miseram, nequeo cernere quod cupio*; texto 12, vv. 57-60).

¹⁶⁰ “¿Pero qué hago? A nada lleva lo que desarrollo toda la noche / a nada, lo que ruego con mi pecho agitado: / no vendrá a mí ni lo veré saciar mi sed, / la tierra de Poitou le reclama enormemente.” (*Sed quid ago? Nichil est quod tota nocte uoluto, / Nil est quod rogit pectore sollicito: / Ad me non ueniet nec eum sitibunda uidebo, / Quem nimium tellus Pictaua sollicitat*; texto 12, vv. 79-82).

¹⁶¹ “Quizá por eso me envió poemas, / para curarme, para ilusionarme, / para disimularse, para engañarme con su letra, / para mitigar mis miedos con una ingeniosa carta”. (*Forsitan idcirco me carmina misit / Quae me corrigerent, quae mihi uerba darent, / Vt se dissimulet, ut me sua littera fallat, / Leniat ut nostrum callida carta metum*; texto 12, vv. 83-86).

¹⁶² “Ay, ¿qué no temeré? Nunca descansaré tranquila; / no estoy segura de su amor, ni estoy segura de su lealtad. / Mientras me da nuevos preceptos, más me angustio, / jamás puedo dejar de sospechar, / temo que cualquier error me arrebatte a este, mientras yo lo ignoro; / toda muchacha envidia mis auspicios. / Ciertamente, no habría muchacha más afortunada que yo, / si estuviese segura de su amor y segura de sus pactos. Aunque una fuerte lealtad confirme que es nuestro amigo, / no puedo creer con toda seguridad en su fidelidad, / y no es que no crea en su fidelidad (ahí no hay nada que temer), / pero temo perder lo que vehementemente amo”. (*Heu, quid non timeam? Nunquam secura quiescam; / Nec mihi tutus amor, nec mihi tuta fides. / Dum noua dat precepta mihi, plus ipsa fatigor, / Nunquam non possum suspiciosa fore; / Hunc timeo rapiat, dum nescio, quilibet error; / Omnis uirgo meis inuidet auspiciis. / Nulla quidem uirgo me fortunatior esset, / Si mihi tutus amor tutaque pacta forent. / Firma fides nostrum quamuis mihi firmet amicum, / Credere non possum tuta sue fidei; / Nec fidei discredo suae (nichil inde timendum), / Perdere sed timeo quod uehementer amo*; texto 12, vv. 87-98).

que acabará dando lugar a que la monja realice duros reproches¹⁶³. Pese a esto, el final de la carta vuelve sobre el amor que le profesa a Baudri, cerrándose con peticiones desesperadas para que este acuda a verla¹⁶⁴.

Tal y como apuntábamos anteriormente, Constancia parece entender cómo podría funcionar el modelo comunicativo proporcionado por las *Heroidas* en su aplicación a su propio intercambio con Baudri. Esto se sustenta no solo en su imitación de la voz de las heroínas ovidianas, sino que también se puede observar en aquellos pasajes en que la monja reafirma su posición como alumna del maestro o *praeceptor* que era el abad¹⁶⁵. En el verso 89, Constancia apuntaba a la autoridad de Baudri sobre ella (“mientras me das nuevos preceptos, más me angustio”), algo que resulta mucho más evidente al final del pasaje que sigue:

At tu qui, dominus, nullo custode teneris,
Quem, quia multa potes, ipsa nouerca timet,
Maturato gradus et me uisurus adesto;
Sumptus et comites sufficienter habes.
Cur ad nos uenias occasio multa paratur:
“Ad quem sermo mihi presul in urbe manet,
Clerus me mandat, abbates, ille uel ille,
Me trahit ad comitem res facienda michi...”
Demens, quem doceo? Me debes ipse docere.

Pero tú, que eres señor, no tienes ningún guardián,
tú a quien, porque tienes mucho poder, mi propia madrastra teme,
llega con paso apresurado y ven a verme;
tienes suficientes recursos y amigos.
Muchas ocasiones se producen para que vengas:
“el obispo, con quien tengo una charla, permanece en la ciudad,
el clero me reclama, abades, este o aquel,
un asunto pendiente me trae hasta el conde...”

¹⁶³ “No te preocupas por mí si no has venido a mí, / ni siquiera un templado amor mueve tus vísceras”. (*Cura tibi de me non est nisi ueneris ad me, / Nec tua uel modicus uiscera tangit amor*; texto 12, vv. 169-170).

¹⁶⁴ “Este argumento me he dado si te puede la pereza, / esto lo tendré como una señal cierta de nuestro pacto: / debes verme, ignoras la enfermedad con la que languidezco, / es decir, el deseo que me afecta. / Tu crimen es grande si no alimentas a la hambrienta, / si tú mismo no satisfaces a la que suplica. / Ven, eres esperado, y no quieras retrasar el día. / A menudo te he llamado; tú has sido llamado a menudo, ven”. (*Hoc argumentum posui mihi si pigritaris, / Hoc habeam certum federis inditium: / Visere me debes, nescis quo languet morbo, / Quo desiderio scilicet affitior. / Grande tibi crimen nisi pueris esurientem, / Oranti si non ipse satisfatias. / Expectate ueni nolique diu remorari. / Sepe uocaui te, sepe uocate ueni*; texto 12, vv. 171-178).

¹⁶⁵ En opinión de Peter Dronke (1984: 85-6) la carta de Constancia conserva más elementos ovidianos que cristianos. Específicamente, su epístola se basaría en un modelo de *Heroidas* que ya habría pasado por el filtro cristiano, siguiendo la estela de las comunicaciones que Venancio Fortunato había establecido con la reina Radegunda cinco siglos antes. En una línea de interpretación que aúna clasicismo y cristianismo y que guarda relación con lo que ya hemos expuesto antes, cabe destacar el estudio de Constance Wright (1992: 166), quien afirmó que en la carta de Constancia existía una confluencia entre la voz prototípica de una heroína ovidina y el discurso del bíblico *Cantar de los Cantares*: “Constance assumes the persona of both one of the abandoned heroines of Ovid’s *Heroides*, mourning for the beloved, and of the religious languishing for the presence of Christ”.

Estoy loca, ¿a quién enseño? Tú eres quien me debe enseñar a mí.
(texto 12, vv. 159-167).

Cuando la mujer se descubre a sí misma dándole instrucciones de comportamiento a Baudri, se desdice enseguida definiéndose como *demens*, lo que implicaría, literalmente, que cuando exhortó al hombre estaba “fuera de su mente”¹⁶⁶. Sin embargo, Constancia sabe también reposicionarse en el discurso como una figura con voz propia, capaz de tomar sus propias decisiones:

Ipsē iubes, dilectē meū, tu precipis, inquam,
Vt castis operam legibus attribuam.
Attribuam, sic ipse iubes, sic ipsa preopto,
Sic hucusque dies disposui proprios.
Casta fui, sum casta modo, uolo uiuere casta;
O utinam possim uiuere sponsa Dei!

Tú mandas, querido mío, tú ordenas, digo,
que consagre mi obra a leyes castas.
La consagraré, si tú lo ordenas, así yo misma lo prefiero,
pues de este modo he dispuesto hasta ahora mis propios días.
He sido casta, soy casta, quiero vivir casta;
¡ay, si pudiese vivir como esposa de Dios!
(texto 12, vv. 109-114).

Estos versos recogen el que, según hemos ido argumentando, era el mensaje verdadero de la carta-poema de Baudri: el mantenimiento de la virginidad de Constancia era crucial para complacer a Dios. Específicamente, pueden ser leídos contra el telón de fondo del pasaje en que Baudri le pedía a Constancia que viviese tal y como le explicaba en su carta, pues el cumplimiento de ese modo de vida era todo lo que él deseaba de ella:

Interea, mea uirgo, meis sis credula scriptis,
Et, sicut scripsi, sic mea uiue, uale,
Inquam, uiue, uale, fac quod uolo, uiue quod opto,
Quod uolo non nescis, omne quod opto sapis.
Nulla mei cordis potuit te uena latere;
Omne tibi scripsi quod uolo, quod uolui.

Mientras tanto, mi muchacha, confía en mis cartas,
y, del mismo modo que te he escrito, así, vive y cuídate,
lo repito, vive y cuídate, haz lo que quiero, vive como yo deseo,
lo que quiero no lo desconoces, sabes todo lo que deseo.
Ninguna de las venas de mi corazón puede estarte oculta;

¹⁶⁶ Ivo de Chartres, coetáneo de nuestros poetas, había dejado escrito en su *Decretum*, un tratado sobre jurisprudencia eclesiástica del siglo XI, una sentencia de larga tradición: “Es bien sabido que la mujer está sometida a la dominación del hombre y que no tiene ninguna autoridad, con lo que no puede enseñar, ni testificar, ni dar fe, ni juzgar, cuanto más no puede mandar” (*Mulierem constat dominio viri subjectam esse et nullam auctoritatem habere, nec docere enim potest, nec testis esse, neque fidem dicere, nec iudicare; quanto magis non potest imperare*; texto latino tomado de *Decretum*, PL 161, 601, 85). La cita original es de Pseudo-Agustín, del capítulo 45 de su *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, que se puede consultar de manera digital en <<https://archive.org/details/pseudoaugustini00soutgoog/page/n124>>.

te escribí todo lo que quiero, lo que quise.
(texto 11, vv. 157-162)

En su carta de respuesta, la monja demostrará dos cosas fundamentales. Primero, que no le falló “el arte de lectura”, lo que le permitió explorar la imitación de las *Heroidas* en su propia comunicación epistolar con el abad. Segundo, que pese al realismo de su voz de ferviente enamorada y alumna sumisa, ella misma se hacía responsable de su decisión de vivir castamente. Así, después de dejar claro que deseaba mantenerse virgen por voluntad propia, Constancia le demostrará nuevamente a Baudri que había sabido decodificar perfectamente el código de amor cristiano que se entrecruzaba, en la carta de aquel, con el juego erótico-poético¹⁶⁷, juego al que ella también elegía sumarse de manera consciente y voluntaria:

Non ob id ipsa tamen uestrum detestor amorem:
Seruos sponsa Dei debet amare sui.
Tu sponsi seruus, tu frater tuque coheres,
Tu quoque, tu sponsi dignus amore mei.
Sponsa sui sponsi uenerari debet amicos:
Ergo te ueneror, te uigilanter amo.
Ius et lex **nostrum** semper tueatur **amorem**,
Commendet **nostros** uita pudica **iocos**.
Ergo, columbinam teneamus simplicitatem
Nec mihi pretendas quamlibet ulterius.

Por eso, yo no detesto tu amor:
la esposa de Dios debe amar a sus siervos.
Tú eres siervo de mi esposo, tú eres hermano y compañero de herencia,
tú también, tú eres digno del amor de mi esposo.
Una esposa debe venerar a los amigos de su esposo:
así yo te venero, te amo sin descanso.
La justicia y la ley protejan siempre **nuestro amor**,
que una vida púdica garanta **nuestros juegos**.
Mantengamos pues un candor columbino
y en el futuro no me alegues que hay otra.
(texto 12, vv. 115-124)

A la luz de esta interpretación, la tesis de que el amor de Constancia habría sido sincero (Offermanns, 1970) no se sustentaría. Por el contrario, considero que la voz poética de

¹⁶⁷ El capítulo que Marilyn Desmond (1998) escribió para el volumen colectivo *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, titulado “*Dominus / Ancilla: Rhetorical Subjectivity and Sexual Violence in the Letters of Heloise*” arroja luz sobre el intercambio epistolar entre Abelardo y Heloísa, coetáneos de mis autores, desde lo que la investigadora denominó “pedagogic eros” (Desmond, 1998: 36). Siguiendo a Peter Dronke (1984: 107-139), Desmond (1998: 36) confirmó la “epistolary performance of desire” que Heloísa construiría en sus cartas a Abelardo gracias al uso y citación de las *Heroidas*. A fin de cuentas, según la propia Desmond (1998: 42-3), el erotismo sería un fenómeno que se construye retóricamente. Ovidio había sido un ferviente defensor del valor erótico de la epístola, por lo que se antojaba normal que fuese un autor de referencia en la literatura epistolar amoratoria del siglo XII. Sobre la específica construcción del deseo en la carta de Constancia y las dinámicas de género que se desprenden del intercambio epistolar entre ella y Baudri, volveremos en el capítulo tercero.

Constancia sabe moverse bien en medio de la tensión que propicia la convivencia de la literatura cristiana con la pagana y del mundo masculino con el femenino: inferimos de su discurso que conoce cómo subvertir la posición elegíaca de sumisión que le estaría propotípicamente destinada, buscando asentar su autoridad desde los márgenes que le ofrece el juego poético¹⁶⁸. El siguiente pasaje de su carta-poema ha de leerse recordando el verso “Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean” (texto 11, v. 37) de Baudri:

Sed, sicut tibi uis credam credamque uolenti,
Credam dictanti, tu quoque, crede mihi.
Si te Roma uocat, si te Magontia temptat,
Si meus es, retrahas mox ab utraque pedem.

Pero, del mismo modo que tú quieres que te crea, y que te crea cuando quieres,
que te crea cuando escribes, tu también, créeme.
Si Roma te llama, si Maguncia te tienta,
si eres mío, vuelve pronto tus pasos atrás, de una u otra ciudad.
(texto 12, vv. 135-138)

Que en la poesía de Baudri de Bourgueil resulte, como se ha venido argumentado, bastante fácil rastrear los usos del legado clásico ovidiano en la construcción de una comunidad textual, afectiva y social concreta¹⁶⁹, no significa que no haya huellas de Ovidio también en los otros dos autores del Loira que contemplamos en esta tesis. La influencia ovidiana en Marbodo y Hildeberto tiene mucho que ver con el discurso amatorio, tal y como ocurría en Baudri.

1.1.2.2.2 El ovidianismo de Marbodo de Rennes

Ya se ha mencionado con anterioridad que Peter Dronke (1968a: 213) había visto en la poesía dirigida a muchachas anónimas de Marbodo un rastro de los *Amores* de Ovidio, en tanto que el amante del corpus marbodense pasa por un rango de estados mentales que lo acerca a los experimentados por el amante de las elegías ovidianas¹⁷⁰.

Así pues, entre las cartas-poema de amor dirigidas a *amicae* y *puellae* encontramos una variedad de temas que se pueden sintetizar de la siguiente manera.

¹⁶⁸ Pese a que “the rhetorical structure of the *epistula* shapes desire around the *dominus/ancilla* hierarchy” (Desmond, 1998: 45), Constancia conseguiría en mi opinión subvertir momentáneamente esas posiciones, aprovechando la libertad que le proporcionaba la carta (visible en versos como el 105: “le escribiré muchas cosas que no podría decir en persona”) y el juego poético.

¹⁶⁹ Petra Aigner (2014: 35) lo definió así: “Baudri’s 256 letters in verse (*carmina*) (...), indeed even allow us to glimpse the specific uses that pagan poetry could be put to (...) learned mastery of the ancient texts could become a tool of communication and networking-building, and Baudri of Bourgueil’s poetical exchanges in particular offer us insights into the structures of networks of learning usually only provided by letter-collections”.

¹⁷⁰ “We see the lover jealous, devoted, self-confident, reproachful, forgiving, cynical, or sentimental” (Dronke, *ibidem*).

Encontramos una voz poética que siente la herida del Vesubio en llamas ante la inminente vuelta de su amada a la casa paterna (texto 13); un yo lírico feliz de haber recibido la carta de su querida, pero asustado por si acaso no puede confiar en la sinceridad de los sentimientos de aquella (texto 15); un amante que dice morir ante la ausencia de su amiga (texto 16); un amigo exultante de alegría porque su amor parece correspondido (texto 17); un yo enamorado, y a la vez dolido, porque la muchacha a quien ama lo está acusando falsamente (texto 18); un amante que perdona a su enamorada, al mismo tiempo que la advierte de que no vuelva a engañarlo (texto 19); un yo enfadado con una amiga que pertenece al tipo de mujeres que engaña y finge rumores para lastimar a los amantes (texto 20); un amigo que sufre al ver sufrir a su querida (texto 21); y, por último, un yo que no puede vivir con su su amiga, que está bajo custodia, por lo que se encuentra muriendo en vida (texto 22). Para Newman (2016: xvi) esta poesía de Marbodo, leída en conjunto con la de Baudri, “opens a unique window onto the state of Latin letters at the dawn of vernacular *fin’amor*”. Newman relacionó también este tipo de literatura con el legado ovidiano. De hecho, como ya se mencionó en el capítulo introductorio, esta investigadora entendió que la poesía amorosa latina que entre finales del siglo XI e inicios del XII se intercambiaban clérigos y monjas de alto nivel cultural tanto en la zona del Loira como en Baviera estaría ayudando a consolidar una comunidad afectiva en la que la imitación de Ovidio era fundamental (Newman, *ibidem*). Sin embargo, las tensiones existentes entre paganismo y cristianismo que he venido desglosando y analizando a lo largo de este capítulo hicieron que Newman sentenciase que aquella misma comunidad afectiva era frágil, pues se había construido sobre unos contradictorios cimientos:

This emotional community was a fragile one, not sustainable over the long term, because it made such outrageously high demands. Its elite members were required to maintain their vowed chastity or virginity, devote their lives to the service of God, attest to the disinterested purity of their friendships, and at the same time engage in a playful and competitive literary game whose very essence was the composition of amorous verse. This was hard enough for young and middle-aged clerics (Newman, 2016: xvi).

Como veremos en el siguiente apartado, Wim Verbaal (2013: 195) consideró a Marbodo un ferviente seguidor de la poesía ovidiana. A partir del legado del sulmonés, Marbodo iría configurando una voz ficticia, autónoma e innovadora, en opinión de Verbaal. Los poemas del corpus dirigidos a *puellae* y *amicae* anónimas son, según Verbaal, una muestra de un ciclo poético de estilo ovidiano. Consideró este investigador que aquellas carta-poemas se dirigían al mismo tú lírico femenino y que juntas conformarían un mismo mundo ficcional o, en sus palabras:

a small ‘narrative’ following the evolution of the relation between the two lovers, from their mutual declaration of love through an attack of jealousy on the part of the girl to their reconciliation. All is seen from the perspective of the boy, but every letter of his, including the first one, is presented as the answer to a letter from the girl (Verbaal, 2013: 196)¹⁷¹.

¹⁷¹ Recordemos que el texto 14 del corpus tiene enunciación femenina. Los textos 15, 16 y 17 llevan indicado en sus títulos que son respuestas (*rescriptum*) a la amiga, lo que ayudaría a consolidar una imagen integradora del conjunto de poemas.

Ya sabemos que se conjetura que Marbodo habría escrito estos poemas antes de ser elegido obispo de Rennes, cuando todavía era maestro catedralicio en Angers. Vimos, también, que una de las hipótesis que sostienen varias investigaciones es que las cartas habrían servido para instruir literariamente a algunas mujeres de Ronceray. La voz poética presente en esos textos dista considerablemente de la que podríamos esperar prototípicamente de un maestro y guía espiritual. En ese sentido, se configura efectivamente como innovadora. Pero Verbaal va un paso más allá al argumentar que en el corpus marbodense se da una fuerte disyunción entre la voz poética y la voz de la persona del poeta (2013: 196), lo que, en su opinión, como explicaré después, habría supuesto un avance decisivo en la creación de las narrativas de ficción del siglo XII¹⁷².

En el ciclo poético marbodense dirigido a sus amigas, encontramos ciertamente el eco del Ovidio más erótico. Sin embargo, un lenguaje ovidiano voluntariamente desexualizado puede rastrearse también en las cartas dirigidas a las mujeres de la nobleza laica del corpus escogido. Así lo argumentó Tyler (2017: 314) a partir del poema compuesto para Matilde de Escocia, recogido como el texto número 24 en esta investigación. En opinión de Tyler (*ibidem*), al inicio mismo del poema Marbodo se sitúa en el marco ovidiano del exilio y la privación; el poeta, desde Francia, lleva a cabo un peligroso viaje para llegar hasta la reina de los ingleses:

Est operae pretium tentasse pericula Ponti,
Et dubiae sortis pertimuisse minas.

Vale la pena haberse enfrentado a los peligros del Ponto,
y haber temido las amenazas de una suerte incierta.
(texto 24, vv. 1-2)

La belleza incomparable de la reina se convierte en el tema del poema. Matilde disimula sus dones, procedentes de Dios (v. 22), debido a un inusual pudor (v. 6). La voz poética evita sexualizar el cuerpo de la reina para, en cambio, hacerlo con el de otras mujeres, aquellas que de manera artificial buscan parecer lo que no son¹⁷³:

Affectant aliae quod eis natura negavit,
Purpureas niveo pingere lacte genas;
Fucatosque trahit facies medicata colores,
Distinguendo notas artis adulterio.

¹⁷² Poniendo en relación el gusto ovidiano de estas cartas-poema recuperadas por Bulst con el rol de Marbodo como maestro catedralicio, Verbaal consideró que los textos podrían leerse como un intento del poeta por enseñar a sus estudiantes cómo lidiar con el legado poético del *sulmonés*: “It is tempting to see in this revival of Ovid’s techniques a clear and pure literary consciousness. Tempting but dangerous! Marbod’s poetics can hardly be disconnected from his responsibility as a teacher and head of an important school. Probably we have to consider them partly as (strikingly original) didactic means, and partly as the independent fruits of his attempts to teach his students how to cope with Ovidian poetics” (Verbaal, 2013: 196).

¹⁷³ Ya decía Ovidio en su *Arte de amar*, 3, 101-133, que la hermosura era un don divino del que muchas mujeres estarían privadas. Aun así, al igual que los hombres, debían cuidar su apariencia, pero sin excederse. La imagen de las mujeres que engañan con artificios al amante para parecer otra cosa distinta de lo que realmente son aparecía en Ovidio (*Arte de amar*, *Amores*).

Comprimit exstantes quarumdam fascia mammas,
Et longum fingit vestis adacta latus.
Hae partim retegunt laxosa fronte capillos,
Et calamistrato crine placere volunt.

Otras desean lo que la naturaleza les ha negado,
pintando las mejillas púrpuras de blanca leche;
y la cara medicada lleva pinturas y colores¹⁷⁴,
adornando las características propias con el engaño del arte.
Y una cinta comprime el seno exuberante de algunas,
y un vestido ajustado modela el largo costado.
Estas descubren parcialmente los cabellos sobre la frente espaciosa,
y con cabellos rizados quieren complacer.
(texto 24, vv. 11-18)

Ante todos estos engaños que otras mujeres realizaban, la reina, precisamente porque lo era, temía aparecer hermosa, lo que era una prueba de su piedad y la pureza de su mente:

Tu, regina, quod es, metuis formosa videri,
Quae coemunt aliae munera gratis habens.
Praestat habere palam quo te natura beavit,
Sis ingrata Deo si sua dona neges.
Accensam modio vis occultare lucernam,
Non tua, sed Domini munera dantis habes.
Virgo, pudica licet, tamen optat pulchra videri,
Et castam mentem candida forma decet

Tú, reina, porque lo eres, temes aparecer hermosa,
teniendo de manera natural las dotes que las otras compran.
Es mejor tener visible lo que la naturaleza te ha concedido,
serías ingrata a Dios si niegas sus dones.
Quieres ocultar en una vasija el candil encendido,
no son tuyos, los dones que tienes te los ha dado el Señor.
Una virgen, aunque púdica, desea mostrarse bella,
y su belleza pura encaja con su mente casta.
(texto 24, vv. 19-26)

Para Tyler (2017: 315), este poema de Marbodo es un ejemplo de cómo se puede combinar en una misma pieza el imaginario ovidiano y el religioso, depurando el lenguaje de cualquier carga erótica en los pasajes referidos a la destinataria del poema.

1.1.2.2.3 El ovidianismo de Hildeberto de Lavardin

Elizabeth Tyler (2017) consideró que una táctica similar a la que acabamos de ver en Marbodo se podía rastrear también en la poesía de Hildeberto de Lavardin. Así, en el poema ya comentado que el autor dirigió, aunque desplazadamente desde el punto de

¹⁷⁴ La imagen de la cara medicada que menciona Marbodo recuerda al poema didáctico *Medicamina faciei femineae* de Ovidio, donde proporcionaba recetas para embellecer el rostro.

vista de la enunciación, a Matilde de Escocia, es decir, el tradicionalmente llamado “Anglia terra ferax”, encontramos que pese a los ecos ovidianos presentes¹⁷⁵ el yo lírico evitó sexualizar el cuerpo de la reina. Así, sus pechos pierden todo rasgo de erotismo cuando la voz poética afirma, en el verso 31, que ellos serán el lugar de la ley (Tyler, *ibidem*). Aunque al estudiar el corpus textual escogido para esta investigación Hildeberto de Lavardin pueda parecer el poeta menos ovidiano de los tres y, desde luego, el menos erótico y ambiguo, hay rasgos de su poética que lo acercan mucho a la compuesta por los clásicos.

Verbaal (2016: 122), de hecho, afirmó que Hildeberto llegó a convertirse en un clásico en sí mismo, apoyado por el argumento de que algunos editores modernos hubiesen atribuido erróneamente poemas menores de Hildeberto al propio Ovidio o a Marcial.

Ya se pudo comprobar con Baudri y con Marbodo cómo el estilo poético empleado en sus respectivas obras cambiaba de manera muy palpable dependiendo del tema y de las destinatarias escogidas. Así pues, nada tiene que ver el lenguaje y formas que encontramos en el primer poema de Baudri a la condesa Adela de Blois o en el de Marbodo a la reina Matilde de Escocia, con las tensiones y ambigüedades amorosas presentes en las cartas-poema dirigidas a Constancia o a las *amicae* anónimas de Angers por uno y otro hombre. Para Verbaal (2016: 123) esta diferenciación de estilo dependiendo del tópico y el público “becomes a fundamental and new element from the Loire poets onward”. Pero, además, sería una tendencia que en su opinión alcanzaría el punto álgido con Hildeberto de Lavardin (Verbaal, *ibidem*).

En el corpus de textos hildebertianos con los que contamos en esta tesis, cabe recordar que menos las cartas-poema dirigidas a Muriel de Wilton y a Cecilia de Caen, todas las demás tuvieron como destinatarias a mujeres de la nobleza laica, tanto de Francia (Adela de Blois) como de Inglaterra (Matilde de Escocia, Matilde de Inglaterra). La hipótesis que iré demostrando a lo largo de este trabajo es que Hildeberto, en su relación literaria con las mujeres, es el poeta menos lúdico, ambiguo y erótico de los tres del Loira. En ese sentido, el menos ovidiano también. Por el contrario, los textos poéticos y prosaicos de Hildeberto a mujeres cuentan con numerosos consejos para el buen gobierno, disquisiciones morales, peticiones de patrocinio, loas panegíricas. El hecho de que el veinte por ciento del conjunto de la colección epistolar hildebertiana¹⁷⁶, de la que

¹⁷⁵ El propio verso inaugural tiene que ver con *Amores*, 2, 16,7, *Metamorfosis* 1, 314 y *Fasti* 1, 68 (Tyler, 2017: 313, n. 43).

¹⁷⁶ Hildeberto seguramente compiló en vida una colección epistolar de 66 o 67 cartas, a la que luego se le añadirían otras 36 tras su muerte (Cotts, 2009: 75). Estaría compuesta por una tipología de cartas muy amplia, entre las que podríamos encontrar cartas administrativas y políticas, cartas de amistad y cartas a mujeres. Entre ellas, además, una importante cantidad de cartas-poema (von Moos, 1965: 49-51; Cotts, 2009: 76). El contenido de las misivas (sermones, cartas de negocios, invectivas...) sería acorde con “the spiritual, political, and diocesan concerns of a twelfth century bishop” (Cotts, *ibidem*). Asimismo, es muy importante destacar que la obra de Hildeberto enseguida habría entrado en el curriculum y que su colección epistolar, en concreto, habría tenido gran popularidad en época del autor, como demostraría el elogio de sus cartas realizado por Pedro de Blois, quien habría compuesto su propia colección epistolar siguiendo el modelo hildebertiano, y las referencias que aparecen en *Verbum Abbreviatum*, de Pedro Cantor (Cotts, 2009: 74-5).

aquí extractamos solo la parte con recepción femenina, hubiese estado dirigida a personas laicas (condes, reinas, reyes...), hizo que el de Le Mans haya llegado a ser considerado por investigaciones modernas como un poeta de la corte¹⁷⁷. Por todo ello, los hipotextos de Hildeberto inevitablemente fueron diferentes a los de Baudri y Marbodo, pero en modo alguno se alejaron del legado clásico. Este fue siempre compartido por los tres autores como una querida fuente de inspiración y un fructífero modelo de escritura.

1.2 Literatura y construcción de identidades

Decía Roland Barthes (1993: 38) que la “dialéctica particular” de la carta de amor es que se configura “a la vez vacía (codificada) y expresiva (cargada de ganas de significar deseo)”. Aunque ya vimos que no todas las cartas del corpus se podrían clasificar como cartas de amor, sí es cierto que la vinculación relacional que se da entre los emisarios y las destinatarias del corpus de textos se construye desde el deseo de la comunicación con el otro, al menos en un nivel intratextual. En ese sentido, las cartas articulan la pulsión del diálogo y/o del encuentro y, en consecuencia, evocan una serie de afectos que concatenan a su vez otra serie de efectos. Con la imagen sugerida por Barthes en la mente, en esta parte del capítulo se procurará explorar cómo pudieron ser los procesos literarios de ficción para la época estudiada, a la luz de conceptos de gran calado teórico y creativo como son el de juego poético y verosimilitud. Se tendrán en cuenta los modos en que la literatura (específicamente, la poesía epistolar) pudo haberse configurado como un lugar donde fortalecer los vínculos afectivos de la amistad masculina y femenina, a la vez que habría conformado un espacio propicio donde apuntalar el placer del intercambio intelectual. Por último, se ofrecerá una cala sobre la situación y posible influencia de los manuales de retórica (*artes dictaminis*) entre los siglos XI y XII.

1.2.1. ¿Cuál es el lugar de la ficción? Verosimilitud, juego poético y el placer del texto

Mi propuesta en esta parte del trabajo es contemplar la complejidad de los objetos culturales de esta tesis desde la pulsión entre la imaginación y la ilusión de la *presentificación*, que diría Gumbrecht (2005), por la que nos parece que es posible “conjurar el pasado” trayéndolo hacia nosotros, tanto como disponiéndonos a nosotros mismos en él. Desde una interpretación que parece contener una dosis de ambas cosas (imaginación y, aunque por veces efímera, cierta sensación de tangibilidad y presencia) me resulta plausible proponer una lectura de estos textos, basculantes entre la dicción y la ficción debido a la condición histórico-literaria que les vengo atribuyendo, a partir de su configuración como contra-espacios: lugares reales, en tanto que físicamente

¹⁷⁷ Para Bezzola (citado en Cotts, 2009: 76), habría sido, de hecho, el poeta oficial de la corte de Inglaterra.

existentes gracias a la escritura y canalizadores de ciertas acciones concretas, pero que podrían, efectivamente, haberse encontrado fuera de todo lugar (Foucault, 1967), es decir, no haber tenido conexión con lo que sucedía externamente a ellos.

Pese a esto, las situaciones descritas en los textos, en tanto que se habrían configurado como tales en el lugar y tiempo que les cedía la página, tienen entidad. Las acciones se consolidan como acciones mientras viven en el texto; ese es, precisamente, el espacio que nos permite poder serguir leyéndolas como tales tantos siglos después. Las relaciones sociales y los afectos articulados en aquellas cartas que ahora presento en esta tesis tuvieron un efecto, en su época, que nos es imposible calcular, pero que tuvo que ser. Ora constatativo, ora imaginativo, un efecto concreto hubo de desprenderse del hecho de que la élite cultural de un momento como aquel, cuando no eran tantas las personas que disponían del poder cultural, económico y simbólico para escribir(se), leer(se) y publicar¹⁷⁸ (y, más especialmente, cuando aquellas personas estaban conectadas casi todas ellas entre sí, como demuestran las figuras 4, 5 y 6 de esta investigación), eligieran apelar a una recepción femenina de mujeres específicas, históricas, para sus cartas, escritas conscientemente en latín y no en lengua vernácula, en las que se resemantizaba el legado clásico ovidiano y se invocaban afectos especialmente relacionados, desde la ambigüedad y la tensión, con la expresión amorosa.

En “How the West was Won by Fiction: The Appearance of Fictional Narrative and Leisurely Reading in Western Literature (11th and 12th century)”, Wim Verbaal (2013) atribuyó un papel fundamental a la influencia ovidiana en la aparición, en torno al 1100, del fenómeno de la “ficción”. No es que antes de esa fecha no existiesen textos ficticios, pues por supuesto los había, sino que para este investigador la diferencia principal estribaría en el tipo de consideración que se tendría hacia tal producción literaria antes y después del siglo XII y en el posicionamiento de los autores y receptores en relación con los textos ficcionales. En opinión de Verbaal (2013: 190), la literatura latina de la Antigüedad y de la Edad Media temprana “does not concede a place to fiction, as

¹⁷⁸ Según Tilliette (2004: 3), aunque sea frecuente encontrar en documentos de la época menciones a grupos grandes de alumnos (*turmae, examina*), y a pesar del florecimiento que estaban experimentando las escuelas urbanas a partir de la segunda mitad del siglo XI, deberíamos considerar que “les acteurs de la “vie culturelle” sont (...) tout au plus quelques milliers une proportion insignifiante de la population”. Cabe destacar el pasaje del primer poema de Baudri a Emma, en el que precisamente el poeta utiliza el *topos* del “enjambre de alumnas” para referirse a las discípulas de la maestra de Ronceray. De manera no poco relevante, Baudri dice que le hubiese gustado incluirse entre sus alumnos: “Hacia ti corren los enjambres de alumnas / para que las abejas revivan con la miel de la abeja madre. / Si tu orden permitiese discípulos, / yo mismo querría ser tu discípulo” (*Ad te concurrunt examina discipularum, / Vt recreentur apes melle parentis apis. / Quod si discipulos uester concederet ordo, / Vellem discipulus ipsemet esse tuus*, texto 6, vv. 15-18). En el poema 99 (Tilliette, 2012), dirigido por Baudri a Godofredo, el poeta utilizó la misma imagen: “Hacia ti corrían los enjambres de alumnos y revivían con la miel de la abeja padre” (*Ad te currebant examina discipulorum / Et refouebantur melle parentis apis*, c. 99, vv. 97-98). Que Baudri sitúe en el mismo nivel el magisterio de Emma y el de Godofredo de Reims tuvo que tener, en su momento, un poderoso efecto. Por otra parte, la imagen del enjambre para designar a un grupo grande de alumnas que aprenden de la abeja-profesora-madre guarda relación con la idea clásica de la miel como fuente de sabiduría y de inspiración divina. A esta idea volveremos en el apartado “La sabiduría femenina: la mujer Sibila y otras imágenes” del capítulo tercero de esta tesis.

fiction was already considered in Antiquity to be *mendacium* or a *fabula*, a liar's tale opposed to *historia*"¹⁷⁹. La cristiandad habría reforzado la idea de que hablar de y desde la verdad era el anhelo último. Sin embargo, a partir de finales del siglo X, y especialmente en el seno de las escuelas catedralicias, la enseñanza se habría abierto más al mundo exterior, impulsando disciplinas como la dialéctica, que por sí misma fortalecía la capacidad de debatir, criticar y razonar (Verbaal, 2013: 191-2). La tesis de Verbaal es que la emergencia y expansión del amor como tema literario desde el año 1050 en adelante se debería a este cambio de paradigma que, a su vez, culminaría hacia 1200 con la predominancia de la literatura más como *delectatio* que *instructio*¹⁸⁰.

Aunque ambas funciones eran contempladas por la retórica clásica, la diferencia entre ellas implicaba una postura contraria en cuanto a las posibilidades ficcionales de la literatura¹⁸¹. Para Verbaal (2013: 194-5), la novedad que se introduce a inicios del siglo XII es un cierto grado de autonomía textual que hace que "the text becomes a world of its own, no longer necessarily connected to its historical, contextual reality". A partir del año 1050 en adelante, será frecuente encontrar a escritores que se presenten a sí mismos formando parte de una "mentira", reconociendo sus textos como tal o a sí mismos como "mentirosos"¹⁸². En su opinión, la aparición del fenómeno de la ficción así entendido tuvo mucho que ver con el género de la poesía lírica y la imitación de Ovidio:

It seems indeed that, in the Latin West, the origins of the autonomy of the textual world lie hidden in lyric poetry. This is partly due to the importance of poetry in Latin education, but even more important was perhaps the recovery of Ovid in the 12th century school programme, notably by Marbod. He seems to have been the first to have an eye for Ovid's ironic play with fiction and reality, and he was surely the first to write new Ovidian love poetry (Verbaal, 2013: 195).

De hecho, el primer texto medieval en el que según Verbaal se puede apreciar la superación de la realidad factual del lectorado es precisamente un poema de Marbodo titulado *De molesta recreatione* (ca. 1100)¹⁸³. Sobre el juego poético ovidiano en su

¹⁷⁹ Piénsese en la distinción que Isidoro de Sevilla (*Etymologiae* 1, 44, 4-5) había hecho entre historia, fábula y argumento, siguiendo la tipología de los *genera narrationis* asentada por Cicerón (*De inventione* 1, 19, 27). La teoría retórica de la Edad Media habría pues heredado tres tipos de narración. La historia sería la narración verdadera de eventos que habían ocurrido en el pasado; la fábula, de sucesos que ni habían tenido lugar ni podrían tenerlo (como, por ejemplo, ocurría con el relato de las *Metamorfosis* ovidianas); el argumento, por último, se configuraba a medio camino de los dos tipos anteriores, en tanto que daría cuenta de eventos que no habían sucedido, pero que podrían haberlo hecho (Green, 2002: 3-4).

¹⁸⁰ Verbaal (2013: 194) pensó, especialmente, en las novelas ficcionales de Chrétien de Troyes, siguiendo así la tesis de Dennis Howard Green (2002, 2012).

¹⁸¹ "(...) The romance wants to carry the reader away into its own fictional world, while the instructive texts want to allot the reader his proper place in his actual and factual world" (Verbaal, 2013: 194).

¹⁸² Algo que según este investigador no habría ocurrido antes más que de manera aislada, pues habría implicado la quiebra de la confianza que la literatura didáctica necesitaba y habría restado credibilidad a la voz del maestro.

¹⁸³ Verbaal (2013: 194) sintetizó así el tema del poema marbodense y su propia postura ante él: "A knight is wounded to death and the song evokes the lament of his beloved. Melody and verses evoke in the listening poet the sadness and pains of the lady as they are sung. 'I believed I suffered

relación irónica con la ficción y la realidad, ya había señalado Dennis Green (2002: 3) que el sulmonés se posicionaba como autor de ficción en *Amores*, 3, 12, en el pasaje que trata sobre la fama que sus versos dieron a Corina:

La que hasta hace bien poco decían que era mía,
a la que comencé yo solo a amar,
me temo que con muchos habré de compartirla.

¿Me equivoco o se ha hecho
ella famosa gracias a mis libros?
Así debe de ser: por mi talento
se ha prostituido ella. Y con razón,
pues ¿por qué hice pregón de su hermosura?
Por mi culpa mi amada
ha acabado poniéndose a la venta.

(...)

Aunque existían ya Tebas y Troya
y las gestas de César, solamente
Corina despertó mi inspiración.
¡Ojalá que las Musas se hubiesen apartado
de mí cuando empezaba los poemas,
y que se hubiese retirado Febo
del trabajo emprendido! **Y sin embargo
no es costumbre escuchar a los poetas
como a personas fiables:** yo habría preferido
que no hubiesen tenido mis palabras efecto.

(...)

Yo he puesto a unos pies alas, sierpes a unos cabellos.
Victorioso va el vástago de Abante
sobre un caballo alado.

Yo también extendí por un espacio enorme
a Ticio, y creé las tres cabezas
de aquel perro con rabo de serpiente.

Imaginé a Encélado
que disparaba dardos con mil brazos,
y a hombres cautivados por la voz
que emitía una doncella biforme. Yo he encerrado
a los Euros de Eolo en los odres del de Ítaca.

(...)

**La libertad creadora de los poetas
se desborda sin límites y no ata
a la verdad histórica sus términos.**

También os debería haber parecido
falso el elogio mío de esta mujer.
Vuestra credulidad ahora me daña.

(*Amores* 3, 12)¹⁸⁴

myself whatever the harpist played'. 'Reality it seemed, no song'. Here, for the first time in Western literature as far as I know, we have the explicit expression of the power a fictional text has over the mind feelings of a listener".

¹⁸⁴ Fragmentos extraídos de la traducción de Juan Antonio González Iglesias (1993: 351-355).

Efectivamente, Ovidio se reafirmó en este pasaje no solo como poeta del amor —en contraposición a los autores de tema histórico, de los que también renegará en el libro 2 de sus *Tristes*¹⁸⁵—, sino que admitió que había sido su rol como vates y el canal de expresión que le ofrecía la poesía los que le permitieron todo tipo de ficciones¹⁸⁶. Dado que Baudri es, de entre los tres autores de tesis y el corpus elegido para la investigación, el autor que más reflexionó sobre el propio proceso de escritura, sus motivos e incluso sus efectos, le dedicaré un espacio a la exploración de las posibilidades representacionales y ficcionales de la literatura a partir de lo que podemos observar en el conjunto de la colección baudriniana y de los puentes que él mismo tendió para vincularse con la imagen de Ovidio como maestro del amor, la poesía, y la instrucción de hombres y mujeres. Para ello recurramos, en primer lugar, al poema con el que abrió su ejemplar: “Consolación a su libro contra los ataques” (*Contra obtrectatores consolatur librum suum*, c. 1, Tilliette, 2012). Respecto a esta primera muestra programática, Tilliette (1995: 78) observó que la influencia de Ovidio se puede percibir desde el propio inicio: así pues, la expresión “Vade liber” (“Ve, libro”) con la que el autor inició su poema está en correlación con la manera en que el sulmonés abrió su también primer poema de las *Tristes*, donde, dirigiéndose a su libro, le pidió que marchase hacia casa. En su texto, Baudri identificó las posibles preguntas que el público podría hacerle a su volumen, ofreciendo también las respuestas más adecuadas:

Si tibi dicetur: «Cur nugis ergo uacabat?»
 Dices: «Nolebat uiuere tempus iners»;
 Tu: «Scripsit, legit, fecit utrumque diu,

¹⁸⁵ Véanse, desde la traducción de González Vázquez (1992: 161-2), los versos 314-327 de la elegía, en que el poeta reconocía que al César no le agradaba la frivolidad de su inspiración; al contrario, habría esperado de él que cantase la guerra de Troya, los combates en Tebas, la gloria de Roma o de su emperador. Sin embargo, el ingenio de Ovidio habría tendido, inevitablemente, hacia formas “más ligeras”, habiendo vuelto así a los “poemas de juventud” (v. 332, v. 340). Baudri, en su poema 85, siguió el modelo ovidiano para justificar algo que ya nos resulta conocido: su amor por las “bagatelas” y las “cosas de poca importancia” era algo que no podía ocultar y que solo podría abandonar cuando el paso de los años le hiciese madurar (Tilliette, 1995: 79). Esta es una marca de ficcionalidad clara, con la que buscaba posicionarse en el *continuum* temporal establecido por Ovidio en relación con los gustos poéticos: si Baudri nació en el año 1045 y su poesía la escribió durante la época su abaciato, es decir, entre 1080 y 1107 (Tilliette, 1983: 243), el de Bourgueil no era ya el joven cuya voz impostaba. Sin embargo, dado que sus poemas eran “frívolos” y “ligeros”, la justificación que encontró para la composición de esta poesía de carácter juvenil, aquella que también Ovidio declaraba como su predilecta, residía en la mentira sobre su propia edad. Esta táctica la utiliza en más poemas, como por ejemplo en la carta a Constancia (texto 11, vv. 153-156).

¹⁸⁶ Green (2002: 3) relacionó el pasaje de *Amores* 3, 12 con el legado platónico y aristotélico acerca de la poesía y su condición de no-verdad: “In these lines Ovid reminds us of both Plato and Aristotle. Like Plato (and others) he equates his poetry with lying, but he resembles Aristotle in distinguishing the fictive nature of his apparently autobiographical poetry from historical truth (*poetas* and *licentia vatum*, poetic licence, as opposed to *testes*, witnesses, and *historica fide*). Me interesa destacar la lectura que Green (*ibidem*) hizo de este fragmento ovidiano como una primera formulación de lo que implicaría el llamado *contrato de lectura*: “By insisting that the untruth of his poetry (*falso*) should have been seen through and should not have deceived his audience Ovid is making a point central to a definition of fictionality, that it rests on a contract between author and audience in which each consciously plays his allotted role”.

Incubuit metrice magno conamine Moysi,
Vitas sanctorum lucidius cecinit,
Sermones fecit multos sermone pedestri.
Haec ut uitaret ocia composuit,
Sed neque conuentus haec proper opuscula fugit;
Talia dictabat noctibus aut equitans.
Non rapiebatur tunc sursum spiritus eius,
Sepe reui<sit h>ummum religiosus homo;
Effundebatur su<ppl>x oratio mane;
Inde trahebatur ad fora sollicitus»

Si te dicen: «¿por qué entonces dedicaba su tiempo a tonterías?»
Dirás: «no quería pasar su tiempo inactivo»;
«Que hubiera escrito o leído obras religiosas», dirán;
Tú: «Ha escrito, ha leído, ha hecho una y otra cosa durante largo tiempo,
incubó con gran esfuerzo el Moisés en verso,
cantó más brillantemente la vida de los santos,
hizo muchos sermones en prosa¹⁸⁷.
Esto de aquí lo compuso para evitar la ociosidad,
pero ni por causa de estas obritas abandonó el convento;
este tipo de cosas las componía de noche o a caballo.
Su espíritu, pues, no se disipaba hacia lo alto,
a menudo, volvía al suelo como hombre religioso.
Suplicante, la oración exhalaba en la mañana;
entonces, preocupado, se arrastraba a los negocios».
(c.1, vv. 55-69)

Baudri, como vemos, justificó su poesía desde la necesidad de mantenerse ocupado¹⁸⁸. Sin embargo, su vena poética no le apartó de la vida (ni de la literatura) religiosa. Esta imagen será una constante en su libro. Ya sabemos que nada tenía que ver el pudor de la cotidianeidad del autor con las licencias que este se permitía en su poesía. En el texto inaugural de su libro, Baudri dejó claro no solo que la literatura permitía una expansión de las posibilidades que la vida diaria, por el contrario, constreñía, sino que también constituía un necesario remedio contra la ignorancia:

Et redit ad mensam post causam rex generalem,
Audit cantores siue iocis inhiat.

¹⁸⁷ Las obras que cita en este pasaje no se conservan. El “Moisés” lo menciona también Baudri en su carta a Constancia, cuando le explica que su musa debe dedicarse a partir de aquel momento a “una tarea mayor”. Esa tarea sería la finalización del *Moisés*, que ya le reclaman sus amigos, quienes también le reprochan que haya elegido dedicar su atención a las bagatelas dirigidas a la monja (texto 11, vv. 163-173). Por su parte, las vidas de santos que le conocemos a Baudri son de una época posterior a la de su poesía, cuando ya era obispo. Por el verbo que Baudri utilizó en este poema inaugural para referirse a su labor hagiográfica (“cantó”, *cecinit*), Tilliette consideró (2012: 145, n. 23) que debían de tratarse de unas vidas escritas en verso y que actualmente no conservamos. Lo mismo ocurre con los sermones.

¹⁸⁸ Como indicó Bond (1986: 157) existe una relación directa en Baudri entre el placer y el tiempo libre, pues es el que le permite componer poesía. Baudri justificaba esta relación desde su anhelo por evitar que el *otium* (que realmente habría sido un ideal monástico positivo, pues proporcionaba condiciones que acercaban a las personas a Dios, al implicar la separación del monje de los asuntos mundanos, otorgándole tiempo para la contemplación) se convirtiese en *otiosum* (Bond, *ibidem*).

Inter pontifices minor est de codice sermo;
Littera seu rara nulla fatigat eos.
Propterea sic est quia pars ignorat et alget,
Pars intenta lucris iura fori sequitur.
Ex oculo fratris festucam abducere querunt,
In proprio uero deseruere trabem.

El rey vuelve a la mesa después de haber hecho justicia,
escucha a los cantantes o se maravilla con los juegos.
Entre los obispos la conversación acerca de libros es menor;
ninguna, o poca, literatura los fatiga.
Por esta razón así es que una parte ignora y languidece,
otra parte, esforzada en las ganancias, siguen los juicios en los tribunales.
Buscan remover la paja del ojo del hermano,
pero han olvidado la viga en el propio.
(c. 1, vv. 75- 82)

Esta es otra imagen que se repite en la colección baudriniana. De manera muy potente ocurre en la segunda carta-poema dirigida a Emma, escrita con el objetivo de pedirle asesoramiento para su libro, habida cuenta de la calidad literaria de la mujer y de su profesión como maestra. En el pasaje que seguidamente cito Baudri alabó a los poetas, a los que consideraba sabios (filósofos) y merecedores de gloria y riquezas. En su poema, lamentó el de Bourgueil no solo que los poetas hubiesen sido relegados a un plano secundario, sino que también mostró su preocupación por que los líderes espirituales y laicos no se dedicasen en profundidad a la literatura, siendo esta lo único que les haría distintos de las personas sobre las que gobernaban:

Sed uates siluas iam dudum deseruere,
Quos urbis perimit deliciosus amor.
Et dolor est ingens quia uatum pectora frigent
Et quia dignatur tecta subire ducum.
Est dolor, et doleo quia gloria nulla poetis,
Quod quia ditantur promerere sibi.
Sunt dii, non homines, quos lactat philosophia,
Nec deberent dii uiuere sicut homo.
Praesul, rex, consul, princeps, patriarcha, monarchus,
Littera desit eis, sunt pecualis homo.
Furnos conducat, frutices metat, allia mandat,
Qui sapit atque opibus incubat implicitus.
Nam si negligenter sapientes pondus honoris,
Inuitis etiam subiceretur honor.

Hace tiempo que los poetas han dejado los bosques,
a los que el delicioso amor de la ciudad echa a perder.
Y el dolor es grande porque los corazones de los poetas se congelan
y porque se estima visitar la casa de los duques.
Es un dolor, y me duelo porque no haya ninguna gloria para los poetas,
porque se merecieron haberse enriquecido.
Son dioses, no hombres, los que se nutren de la filosofía,
Y no deberían los dioses vivir como los hombres.
Obispo, rey, conde, príncipe, patriarca, monarca,

si les falta la letra, son hombres del rebaño¹⁸⁹.
 Que lleve los hornos, corte los tallos, que masque los ajos,
 el que sabe y yace rodeado de riquezas.
 Si los que saben descuidaran la carga del honor,
 el honor subyacería incluso a los que no quisieran¹⁹⁰.
 Los reyes, pontífices, ahora también los subordinados del pueblo,
 los desprecian y no los consideran en nada.
 (texto 10, vv. 43-58)

Para Baudri la literatura era una beneficiosa e imperiosa necesidad, pero también un placer. El de Bourgueil consiguió hilar a través de sus cartas-poema cuáles eran sus preferencias literarias, qué géneros y modos le complacían más, qué esperaba de su lectorado. Así lo podemos ver reflejado en la carta a Muriel, con quien esperaba poder intercambiar consejos y correcciones sobre poesía¹⁹¹, o en la de Agnes, a quien instó a seguir sus recomendaciones y ocupar su tiempo, también, con ese género literario¹⁹². A Beatriz le escribió dos invectivas precisamente por no acceder a mantener una conversación literaria con él y no cumplir sus requerimientos en materia poética¹⁹³. Para

¹⁸⁹ Tillette (2002, 233, n. 26) observó una relación temática con la elegía que cierra el libro de los *Amores* ovidianos.

¹⁹⁰ Tilliet (2002: 233, n. 27) anotó que el intertexto de esta parte es Juvenal (7, 4). De él recogería Baudri la idea de la decadencia de la poesía desprovista de un público de calidad. Los poetas, aunque puedan entregarse a oficios mundanos para sobrevivir, son ricos de una manera diferente, superior a la de los demás.

¹⁹¹ “Sin embargo, complacen a mi mente los discursos plenos, / la lectura que me complace es la enriquecida con ricas fórmulas” (*Attamen oblectat mentem sententia plena, / lectio quam ditant ditia dicta placet*; texto 4, vv. 33-4). Sobre la supuesta inserción de Muriel en un juego poético que hasta entonces estaba reservado para los hombres y sobre el desafío (y beneficio) que para Baudri suponía cartearse con ella: “Hemos escrito a compañeros, bastante hemos jugado entre amigos, / toda muchacha estaba exenta de mis juegos. / Pero tú me compeles a transitar un camino desconocido / y yo no rechazo dirigirme adonde tú aconsejas. / La rica abundancia de un talentoso ingenio rebosa en ti, / con ello puedes corregir mis errores. / Corrígeme, pues, no sin compadecerte de mí, / yo corregiré los tuyos compadeciéndome de ti” (*Scriptsimus ad socios, sat lusimus inter amicos, / expers ludendi quaeque puella mihi. / Sed tu me coges ignotum pergere callem / nec dedignor ego tendere qua moneas. / Diuitis ingenii tibi copia diues abundat, / quo potes erratus attenuare meos. / Attenues igitur, necnon michi compatiaris, / attenuabo tuos compatiendo tibi*; texto 4, vv. 39-46)

¹⁹² “Tú misma seguirás mis consejos, si quieres ser mía, / haciendo lo que te mando, si puedes, y mejor. / Una lectura piadosa mitigue, ahora y después, tus preocupaciones, / reza, escribe, lee y ocúpate con la poesía.” (*Ipsa meis monitis, mea si cupis esse, fauebis, / Quae mando faciens, si potes, et melius. / Leniat interdum curas tibi lectio sancta, / Ora, scribe, lege carminibusque stude*; texto 5, vv. 29-32).

¹⁹³ “Le pedía a menudo que recitase sus poemas o los míos / -no le faltaban poemas ni de estos ni de aquellos-, / pero taciturna en exceso, puso un dedo sobre la boca / y tras desplegar su velo como que se ocultó” (*Carmina proferret sua uel mea sepe rogavi / -Carmina nec deerant ista uel illa sibi-, / Sed taciturna nimis digitum superaddidit ori / Et uelo oppanso se uelut occultuit*; texto 7, vv. 6-8). Baudri esperaba de Beatriz que contestase sus invectivas con poemas, algo que manifestó claramente al final de su carta: “Si provocho con mis versos por casualidad que la muda hable, / la invito con mis oraciones, la incito con mis poemas. / Que alabe o que condene con poemas mi poesía, / de lo contrario, será ganado silencioso y mutilado. (*Versibus irritum mutam si forte loquatur, / Inuito precibus, excito carminibus. / Carminibus laudet uel damnet carmina nostra, / Sin autem mutum sit pecus et mutilum*; texto 7, vv. 23-26). Cabe destacar que la taciturnidad se consideraba uno de los *peccata oris*, o pecados de la lengua, cometido por quien

Baudri, la poesía era un juego en el que podía expresar quién era, dar rienda suelta a su carácter alegre:

Quod si nos aliquis dixisse iocosa remordet,
Non sum durus homo, quicquid ago iocus est.
Laeta mihi uitam fecit natura iocosam
Et mores hylares uena benigna dedit.

Si alguien nos incordia por haber dicho cosas jocosas,
yo no soy un hombre duro, todo lo que hago es un juego.
Mi naturaleza feliz hizo que tenga una vida jocosa
y un talento favorable me dio un carácter alegre
(texto 11, vv. 143-6)

Volviendo al poema inaugural de la colección, resulta muy relevante que Baudri, de nuevo dirigiéndose a su libro, le hablase sobre el proceso material de su propia escritura: desde el tipo de letras y ricos materiales utilizados en su confección, hasta los nombres de los escribas (c. 1, vv. 93-104)¹⁹⁴. El poema lo cierra una declaración sobre qué tipo de público tendrá su volumen y cómo quiere que se relacione con él. La amistad se configura como un afecto clave¹⁹⁵:

Nunc igitur nostros ibis uisurus amicos
Et dicturus eis quod sibi mando uale.
Ipsi te relegend, ipsi te, credo, recondent,
Ne tibi fascinus aut liuor edax noceat.
Acceleres igitur; citus ut redeas, citus ito;
Cautus amicorum singula dicta refer.
Vt resalutent nos, prior ipsos ipse saluta:
Taliter exposcit foedus amicitiae.

Ahora, pues, irás a visitar a mis amigos
y les dirás que mando saludos.
Ellos te releerán, ellos, creo, te esconderán,
que no te dañe un hechizo o una envidia voraz.

elegía no hablar cuando era necesario hacerlo (Jakubecki, 2009: 86). Vimos que Baudri confería a Adela la capacidad de inspirar locuacidad en los poetas taciturnos (texto 2, v. 14).

¹⁹⁴ En su capítulo “La cera y el pergamino. Los poemas de Baudri de Bourgueil”, Roger Chartier (2006: 19-39) se dedicó a estudiar la materialidad de la escritura de nuestro poeta, por haber sido capaz de hacer “de los objetos y de las prácticas del escrito la materia misma de sus composiciones” (Chartier, 2006: 19). En ese sentido, es muy relevante la amplia variedad de términos que aparecen en el volumen de Baudri para referirse a su obra. Si ya vimos que muchas veces la denomina “poesía” (*carmen*), es cierto que también la encuadra bajo vocablos como *epistola*, *littera* (*litterae*), *libellus*, *carta*, *cartula*, *opus*, *opusculum* y *tabulae* (Bond, 1995: 47).

¹⁹⁵ La juntura “pacto de amistad” es muy recurrente en Baudri. Como ya se sabe, uno de los afectos nodales en la literatura epistolar de la Edad Media, y específicamente en los textos de esta investigación, es el de la amistad. Recordemos que el capítulo tercero se enfrentará al estudio teórico-crítico de los afectos en los textos del corpus, teniendo especialmente en cuenta los modos de escritura y lectura típicamente deseables, en la época, para uno y otro sexo. Por eso, retomaré esta idea en el apartado “Compañeras de un mismo pacto y un amor hecho en Cristo: las mujeres, la amistad y el amor”.

Acelera, pues; para que rápido vuelvas, rápido ve;
Tráeme de vuelta, cuidadoso, cada palabra de mis amigos.
Para que nos saluden de vuelta, primero tú mismo salúdalos:
así lo demanda el pacto de amistad.
(c.1, vv.123- 130)

En otro poema de clara intención programática, titulado “Con qué intención escribió”¹⁹⁶ (*Qua intentione scripserit*, c. 85, Tilliette), Baudri, al igual que vimos antes con Ovidio, eligió declarar cuál era su posición autorial respecto a las cosas que contaba y cantaba. En la primera parte del poema, se define a sí mismo de nuevo como un poeta jocoso, que disfrutaba con las frivolidades poéticas (“Tú que quieres visitar la poesía jocosa del que juega”, *Qui ioculare cupis ludentis carmen adire*, v. 1). Poco después, Baudri eligió poner en evidencia una de las marcas ficcionales que recorrían su obra: no trata aquí de justificar su poesía desde la juventud que impostaba en otros poemas, sino que, al contrario, reconoce que se le pueda culpar por haber compuesto literatura pueril siendo ya un hombre de cierta edad¹⁹⁷:

Me reprehendendum testantur opuscula nostra,
Quandoquidem lubricas insector et audeo nugas.
Carmen enim nostrum decet alti ponderis esse
Nec recitare **senex pueriles** debeo **mimos**;
Maturos sensus matura professio uellet.
Ipse recognosco quia iure quidem reprehendor,
Sed ueniamque peto ueniamque petendo merebor,
Excusanti me si credulus ipse fauebis.

Mis obritas prueban que me culpan,
ya que me atrevo a perseguir con energía resbaladizas tonterías.
En efecto, conviene que mi poesía tuviese un peso grande,
y no debo recitar, **viejo, mimos pueriles**.
Una profesión madura requiere sentimientos maduros.
Yo mismo reconozco que con razón soy culpado,
pero pido indulgencia y, pidiendo indulgencia, la mereceré,
a quien explicándome, yo mismo, con confianza, favorecerás.
(c. 85, vv. 10-17)

Cabe destacar la palabra *mimo* utilizada por el poeta en esta parte. El *mimus* era un género literario latino¹⁹⁸, que se caracterizaba por la representación realista de la vida cotidiana.

¹⁹⁶ Tilliette (1995: 79; 2012: 196, n. 1;) lo consideró una muestra de intención autorial (*intentio auctoris*) basada en el *Arte poética* de Horacio y, de manera más notoria, en la elegía que configura el libro 2 de las *Tristes* ovidianas. La *intentio auctoris* era un capítulo importante en los *accessus ad auctores* medievales (Tilliette, 1995: 79).

¹⁹⁷ De manera contraria a lo que hizo Marbodo en su *Liber decem capitulorum* (1,1: *Quae iuuenis scripsi, senior dum plura retracto*), donde se arrepentió y retractó de las cosas escritas en su juventud (Tilliette, 2012:196, n. 4). La contradicción está servida cuando Marbodo, como señaló Radomme (2015: 136-7), lleva a cabo más adelante una *retractatio* de la *retractatio*: “y sin embargo no me arrepiento de nada” (*Nec tamen omnino me paenitet*, v. 43).

¹⁹⁸ Así lo definió Eva Castro (1996: 34, n. 6) en su *Introducción al teatro latino medieval*: “*Mimus* es un término que designa un tipo especial de pieza dramática y también al actor que la representa. Era una pieza bufa que calcaba la realidad de la vida diaria en su aspecto más grotesco

En ese deseo de realismo, los actores no utilizaban máscaras e incluso se permitía que los personajes femeninos fuesen representados por mujeres, y no por hombres travestidos como se hacía de manera convencional en el teatro. De todos modos, parece que en la Edad Media el término *mimus* habría designado, junto con otros (*histrio*, *ioculator*, *scurra*, *scaenicus*), el oficio del juglar (Millet, 2007: 93)¹⁹⁹. Si leemos, entonces, el verso baudriniano en el que reconocía “recitar mimos pueriles” a la luz del primero, en el que definía su poesía como *ioculare* (de donde deriva, como sabemos, el vocablo *juglar*), tendremos, a mi parecer, dos claves hermenéuticas que nos pueden ayudar a entender la poética del de Bourgueil: la poesía de Baudri es una imitación de la realidad tanto como un entretenimiento, un juego. Para justificar por qué compone este tipo de literatura, Baudri recurrió a la imagen que ya habíamos visto en Ovidio: otro tipo de poesía más elevada habría sobrepasado las fuerzas e ingenio del autor (c. 85, vv. 20-27).

En el relevante pasaje que recojo y traduzco seguidamente, observamos cómo Baudri proporciona tres características con las que acercarse a las razones de su programa poético. La primera relaciona la obra con su público, dentro del cual las mujeres se encuentran al mismo nivel que los hombres. El segundo rasgo de su poesía es la ficcionalización de situaciones a través de personajes²⁰⁰ creados para desempeñar un papel en el mundo textual que el poeta elabora. La escritura de Baudri se perfila, así, como verosímil, no necesariamente veraz. La última característica tiene que ver con el placer que experimenta el autor al componer este tipo de poética:

Et cur scribatur nisi scriptum forte legatur?
Ergo quod **pueros demulceat atque puellas**
scripsimus, ut pueris id consonet atque puellis,
sicque meum relegatur opus volitetque per orbem,
illud dum relegent pueri relegentque puellae.
Quod vero tamquam de certis scriptito rebus
et quod **personis** impono vocabula multis
et modo gaudentem, modo me describo dolentem
aut, puerile loquens, vel amo vel quidlibet odi -
crede mihi, non vera loquor, magis omnia **fin**go.
Nullus amor foedus mihi quidlibet associavit,
sed modus iste mihi dictandi plus inolevit.
Sicque figuravi quod multis competat in me,

y sus personajes más bajos. Los actores no usaban máscaras, vestían como sus conciudadanos y los personajes femeninos eran encarnados, en contra del uso normal en la comedia y la tragedia, por mujeres. La fase literaria de este género ‘cómico’ se reduce al siglo I a.C. pero, a medida que aumentó su popularidad, se fue reduciendo la importancia del texto, a favor de la improvisación y el espectáculo que se mantuvo durante toda la Edad Antigua. El deseo de realismo exigido por el público llegó a extremos tales que las escenas eróticas tenían lugar en vivo sobre el escenario, lo mismo que las penas de muerte que se realizaban con reos que eran ajusticiados en escena”.

¹⁹⁹ “El oficio del entretenimiento –cortesano o popular- podía abarcar desde pantomimas y acrobacias, pasando por baile y música, hasta poesía y canto y no cabe duda de que la diversificación de las aptitudes o la especialización podían ser dos estrategias de supervivencia igualmente válidas en una profesión determinada por la movilidad y la dependencia de públicos, gustos e intereses variables” (Millet, *ibidem*).

²⁰⁰ En la palabra *persona* tenemos, de nuevo, la relación con el teatro, en este caso a partir del objeto empleado para fingir lo que no se es: la *máscara*.

nec plus inde mihi nisi semen materiei
et mihi quod **genus hoc jucundius** esse putavi.

¿Y por qué se escribe si lo escrito, por acaso, no se lee?
Así es que escribí lo que **encantaría a los muchachos y las muchachas**,
para que esto resuene a muchachos y muchachas,
y de este modo se relea mi obra y vuele por el mundo,
mientras la releen los muchachos y la releen las muchachas.
Lo que en verdad escribo a menudo como si fueran cosas ciertas,
y las palabras que impongo a muchos **personajes**,
y me describo a veces feliz, a veces dolido,
o, hablando de manera pueril, amo u odio a cualquiera,
créeme, no digo la verdad, más bien lo **finjo** todo.
Ningún pacto de amor me asoció a nadie,
pero este modo de componer creció más en mí.
Así es que di forma en mí lo que coincidiría con muchos,
no hay más, entonces, en mí que la semilla de la materia
y que **este género** lo haya estimado como **el más placentero**.
(c. 85, vv. 30-44).

Baudri es un autor de ficción, según él mismo admite. Es desde esa posición desde la que piensa en el efecto que tendrá su obra poética, qué tipo de público la acogerá en sus manos y cuál será su experiencia de lectura²⁰¹. Pero también le permite reflexionar sobre sus propios gustos y elecciones como autor. Uno de los tipos de poesía que más cultivó era, como se ha venido observando, la amatoria. Con ella consideró haber complacido y seducido (*demulceat*) tanto a hombres como mujeres: el placer poético no distinguía de sexos²⁰². Así lo reconoció también en un poema dirigido a Godofredo de Reims (c. 99, Tilliette, 2012), en un pasaje que nos recuerda a los versos ya citados del *Ars Amatoria*, 3, 341-2, en los que Ovidio se declaraba maestro poético de *ambos sexos*:

Ecce tibi dixi, mi Godefrede, quid hoc sit
Quod studeo, licet hoc nil ualeat studium.
Carmina confiteor nil in se nostra ualere,
Sed ualet id quod me deuocat a uiciis.
Obiciunt etiam iuuenum cur more loquutus
Virginibus scripsi nec minus et pueris.

²⁰¹ Esto tendría que ver con la fuerza ilocutiva del poema, tal y como lo recoge Calles (1997: 68): “En cuanto a la valoración de esa acción social, es decir, a lo que podríamos llamar la fuerza ilocutiva del poema, algunos autores han profundizado en el análisis pragmático de los enunciados poéticos para determinar cuál es la fuerza ilocutiva de un poema. Desde la perspectiva de su producción el texto entra en relación con su contexto, entendido éste como una compleja red de relaciones discursivas con otros textos precedentes y/o contemporáneos. Desde la perspectiva de su recepción, todo texto perfila un proyecto de lector, cuyo asentimiento busca. El proceso textual supone una serie de elecciones que implican necesariamente –como todo acto de lenguaje– pronunciamientos ilocutorios sobre la realidad y hacia el lector, sea para negarla, afirmarla, interrogarse sobre ella, etc. Pero siempre esta “reflexión” sobre el mundo se da, de manera indirecta, de forma oblicua (fictivizada) y mediatizada por la tradición literaria, y fundamentalmente, a través de los mecanismos del género literario”.

²⁰² Radomme (2015: 138) observó en este pasaje no solo la idea de placer poético, sino también de cierta “estética de la recepción” del texto.

**Nam scripsi quaedam quae complectuntur amorem
Carminibusque meis sexus uterque placet.**

He aquí que te he dicho, mi Godofredo, lo que esto sea,
por qué trabajo, aunque esto no valga la pena el trabajo.

Confieso que mis poemas nada valen en sí mismos,
pero vale esto que me aleja de los vicios.

Me echan en cara también por qué, hablando al modo de los jóvenes,
he escrito para las muchachas y no menos para los muchachos.

Pues he escrito cosas que abrazan el amor
y uno y otro sexo gusta a mis poemas.

(c. 99, vv. 181-186)

A continuación, Baudri señala que si hubiese amado de manera real a las personas para quienes compuso poemas de amor, jamás lo habría divulgado en su obra: lo habría escondido, en lugar de llevarlo a la “plaza pública”²⁰³. Baudri insiste en que la suya era una vida casta, por mucho que en su poesía se hubiese permitido diferentes licencias y juegos²⁰⁴: a fin de cuentas, el placer de la literatura parecía residir, para él, en la expansión de posibilidades que permitía el texto, la apertura a otras maneras de ser y estar en el mundo que no fueran las cotidianas:

Dicere quid possem potius temptare uolebam
Quam quod amauissem uersibus exciperem.
Nam si quid uellem, si quid uehementer amarem,
Esset amoris tunc nescia carta mei.
Non promulgetur confessio carmine nostra,
Solus cum solo crimina confitear.
Non est in triuiis alicuius amor recitandus;
Quisquis amat, cautus celet amoris opus.
Et michi nullus amor, nulla incentiua fuerunt,
Exercere meum sic placet ingenium.
**Musa iocosa fuit moresque fuere pudici;
Pectine cantatur lucidiore iocus.**

Quería intentar qué podía decir mejor
que extraer de mis versos aquello que habría amado.
Pues si quisiese algo, si amase con vehemencia algo,
entonces mi papiro sería desconocedor de mi amor.
Nuestra confesión no se haga pública en la poesía,
confesaría mis crímenes solo con mi soledad.
No es en la plaza pública donde el amor de alguien se deba recitar;
Quienquiera que ama, disimule cauteloso la obra de amor.
Y no ha habido ningún amor para mí, ningún incentivo,

²⁰³ Recordemos los versos del poema de Constancia a Baudri, donde ella parecía insinuar que un día tendrían que responder públicamente por su relación: “Un día brillante llegaría y la fortuna no nos dejaría permanecer, solos, / en este lugar, sino más bien en la plaza pública” (*Clara dies esset nec solos nos statuisset / Hoc fortuna loco, sed magis in triuiu*; texto 12, vv. 75-6).

²⁰⁴ A estas alturas nos debería resonar la elocuente sentencia que le dirigió a Constancia en otro lugar: “sea el pudor en el acto, sea el juego en la pluma” (*Sit pudor in facto, sit iocus in calamo*; texto 11, v. 46).

pues me place ejercitar mi ingenio así.
**Mi musa fue jocosa y mis costumbres púdicas;
 el juego es cantado con una lira más brillante.**
 (c. 99, vv. 187-198)

Estos argumentos dados por el propio Baudri ayudarían a validar la hipótesis de quienes creen que la carta de Constancia la escribió el abad. La existencia de otras cartas-dobles en la colección baudriniana, como vimos, creadas bajo el modelo de *Heroidas* (el intercambio Paris-Helena, el de Floro-Ovidio), es la prueba, para Verbaal (2013: 197), de que los escritores de inicios del siglo XII empezaban a ser capaces de modelar complejos mundos ficcionales en sus trabajos, en los que debían negociar las posibilidades representacionales y ficcionales de la literatura²⁰⁵. El hecho de que Constancia fuese una mujer de carne y hueso cuyo paso por Ronceray está atestiguado, como se verá en el capítulo segundo, es en opinión de Verbaal un argumento con el que explicar cómo “the autonomy of the textual world has gone so far that the writers have become conscious of being able to reshape factual reality by their fictional creations” (Verbaal, *ibidem*).

Dado que las mujeres y hombres a los que Baudri dirigió sus cartas-poema existieron²⁰⁶, la hipótesis de Verbaal implicaría que el poeta convirtió a las 126 personas históricas mencionadas en sus textos en personajes literarios, lo cual supondría una ficción de gran envergadura. Realmente, concordaría con el propio testimonio dado por el abad en los poemas programáticos que vengo analizando. Estos habrían sido dirigidos a un público tan general como indeterminado; en cualquier caso, a todas aquellas personas que leyese su colección, cuya copia en el *scriptorium* de Bourgueil, recordemos, había sido supervisada por el propio autor²⁰⁷. Habría que contar, además, con los epitafios versificados que también contenía el volumen. Esto nos lleva a plantearnos la posibilidad de que el libro de Baudri pudiese ser leído como una colección epistolar (*letter collection*), en el sentido en que la entiende Verbaal en su “Epistolary Voices and the Fiction of History”: un proyecto literario tras el que existe un principio organizador, no un ejemplar en el que simplemente se recogen cartas que funcionen como documentos o modelos (Verbaal, 2015: 13). Esta última modalidad sería, de manera prototípica para

²⁰⁵ “The textual world becomes autonomous, but this open up new, mostly parodist, tactics of playing with both facts and fiction!” (Verbaal, *ibidem*).

²⁰⁶ La gran mayoría de los poemas baudrinianos editados por Tilliette son epistolares, como sabemos, aunque también hay algunos epitafios, como ya se explicó. Tilliette (2004) identificó a 126 personas diferentes como destinatarias. En el segundo volumen de su edición de los poemas baudrinianos aportó un índice con los nombres de todas ellas y de los poemas en los que aparecen mencionadas. Véase, pues, su *index nominum coetanorum Baldrici* (Tilliette, 2002: 333-337).

²⁰⁷ Y, al menos en el plano puramente textual, Baudri le pidió también a Emma que corrigiese su libro, añadiendo o quitando lo que fuese necesario (texto 10, vv. 23-4). De manera muy significativa para Verbaal (2015: 15), que el escritor medieval de cartas preparase su edición implicaría “principles of rearrangement but also the application of specific selection criteria and very often a certain degree of rewriting, going from simple corrections to omissions, insertions or even entirely rewritten texts. With these actions we arrive at the fringe of fiction in its primary sense as a ‘constructed textual reality’. What is constructed in such collections, however, is history itself”.

Verbaal, la de la colección de cartas (*collection of letters*)²⁰⁸. Una cuestión importante sería poder discernir hasta qué punto las colecciones epistolares podrían estar combinando cartas reales y ficticias²⁰⁹.

Si recordamos, en el poema inaugural Baudri le dice a su libro que será releído por sus amigos (c. 1, v. 125). El uso del verbo *relegant*, marca de repetición, podría estar dándonos una pista sobre intercambios o consejos literarios previos en relación con algunas o todas las cartas del volumen.

Por supuesto, no parece un asunto sobre el que se pueda hacer mucho más que conjeturar, especialmente en casos como el de la colección baudriniana, tan liminar respecto al mundo factual y el ficcional. En una línea igualmente tentativa, se podría pensar que el libro lo había compuesto y/o recopilado Baudri para divulgarlo entre sus amigos y amigas (“y de este modo se relea mi obra y vuele por el mundo, / mientras la releen los muchachos y la releen las muchachas”, c. 85, vv. 33-4). El de Bourgueil insiste concienzudamente en incluir a las mujeres no solo como destinatarias de algunas cartas-poema, sino también como parte del lectorado al que, en sus textos programáticos, dice dirigir su libro. Todo apunta a que Baudri formaba parte de una comunidad textual a la que esperaba contribuir con su volumen de poesía²¹⁰. Y aunque el mundo de relaciones creado en el libro baudriniano pudiese no tener una correlación con la situación literaria externa de las personas históricas a las que el poeta había convertido en personajes de sus cartas-poema, lo cierto es que, al menos en el espacio que le cedía el libro, Baudri había conseguido crear esos vínculos. Por decirlo con las acertadas palabras de Verbaal:

Discovering the power of a writer to create a fictional world that is as much possible as his own, strengthens a consciousness about the potentialities of a text to inform or even to form the factual world. Recognition of the autonomy of the textual world might also suggest that this fictional world has the potentiality to become true. It is –to say it in medieval concepts- an *argumentum*, i.e. the account of a possible action that did not (yet) take place. But it has all the potentiality of taking place (Verbaal, 2015: 12).

Hemos venido observando cómo Baudri fue fraguando en su poesía una reflexión sobre su propia función como poeta y sus apetencias individuales como autor en el seno de la comunidad por la que esperaba ser leído. Si el siglo XII se ha considerado en múltiples ocasiones una época de renacimiento cultural, en la que, tal y como argumentó Caroline

²⁰⁸ Aun así, cabría preguntarse si acaso una actividad que implicase la recolección y organización de material epistolar se podría considerar libre de cualquier conciencia autorial, aunque sea de manera implícita. Para otros posicionamientos y cuestiones metodológicas sobre las colecciones epistolares medievales, véase a Walter Ysebaert (2015).

²⁰⁹ Ysebaert (2015: 59) se preguntó lo siguiente: “Is there a possibility that authors (or their compilers) chose to include fictional letters or style exercises, to give a better illustration of their talent in letter writing or to give their collection a more “complete” character?” Por su parte, Katherine Kong (2010: 7, n. 21) resaltó que algo que contribuía a la naturaleza pública de las cartas medievales era “the fact that some writers kept copies of incoming and outgoing correspondence, and letters received could be preserved as rhetorical exemplars or symbols of status”.

²¹⁰ En algunas colecciones epistolares del siglo XI y XII, como la de Froumund de Tegernsee, Pedro el Venerable o Arnulfo de Lisieux, los autores dan como motivos querer instruir a sus alumnos o amigos en la buena escritura de cartas (Ysebaert, 2015: 52).

Walker Bynum (1980: 1) se retomaban formas y contenidos del legado clásico y patrístico desde la conciencia histórica de ese mismo renacimiento²¹¹, cabe ahora destacar que se ha estudiado también como el siglo del descubrimiento de lo individual. En palabras de Bynum (1980: 2), la investigación sobre el renacimiento religioso del siglo XII “in fact underlines nothing else so clearly as its institutional creativity and depicts a burgeoning throughout Europe of new forms of communities, with new rules and customs providing new self-definitions and articulating new values”. Lo que esta investigadora añadió al debate sobre el “descubrimiento de lo individual” en aquella época fue el consciente interés que, al mismo tiempo, se estaría desarrollando tanto personal como colectivamente por pertenecer a grupos sociales y cubrir ciertos roles (Bynum, *ibidem*)²¹².

En efecto, una de las hipótesis de esta investigación es, como ya se sabe, que los miembros de la comunidad afectiva y textual estudiada se relacionaban a partir de un determinado horizonte de expectativas (literario, social) en el que cada sexo desempeñaba un papel, fraguado precisamente a partir de sus relaciones interpersonales y su puesta en valor como individualidades relevantes dentro de una red social de mayor alcance. Esta idea se explorará con mayor detenimiento en el capítulo tercero, poniendo énfasis en cuáles serían los afectos y valores nodales de tal comunidad a partir de sus huellas literarias. Por ahora, vaya por delante una vez más la importancia que los textos de esta tesis tienen a la hora no solo de confirmar la existencia de ese grupo, real o imaginado, sino de crearlo, de hacer mundo.

1.2.2. Codificación y experimentación literarias: *artes dictandi* y otros manuales

El *ars dictaminis* o disciplina de escritura epistolar²¹³ influyó, como es esperable, en las maneras en que la carta medieval fue usada para establecer relaciones interpersonales. Ya

²¹¹ Piénsese, sin ir más lejos, en el contexto del famoso “enanos a hombros de gigantes” que, en el mismo siglo XII, Juan de Salisbury atribuyó a su maestro, Bernardo de Chartres: “Aunque nuestra generación disfruta de los beneficios conseguidos por quienes nos precedieron, a menudo sabemos más, no porque los sobrepasemos en ingenio, sino porque nos apoyamos en otras fuerzas y en la opulenta enseñanza de los padres. Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos sentados en los hombros de gigantes, que podemos ver más, y más lejos que ellos, en verdad no por la agudeza de nuestra propia vista ni por la superioridad del cuepro, sino porque somos asistidos y levantados por su tamaño gigantesco” (Camino, 2019a: 61).

²¹² “The discovery of self in all its aspects went hand in hand with the discovery of models and the discovery of community (...) If the importance given to introspection and affective development is intrinsically related in the twelfth century to a new ability to embody ideals in institutions and to articulate one’s goals and purposes in doing so, then we cannot see the period as the beginning of a march toward a more and more private and “individualistic” piety, which increasingly by-passes ecclesiastical structures. No period was ever busier creating structures for its piety than the twelfth century” (Bynum, 1980: 16).

²¹³ El término *ars dictaminis*, tal y como sintentizó Katherine Kong (2010: 2), tiene un amplio espectro de significación: “as a term it has come to apply to manuals that circulated letter-writing

se ha ido demostrando que la carta en la Edad Media era una modalidad textual compleja, que podía cumplir diferentes funciones y cuyo carácter histórico debía contemplarse siempre a la luz del literario. Dentro de esa dimensión literaria, un aspecto que debemos tener en cuenta es el grado de codificación y estandarización de las normas de escritura de cartas. Katherine Kong (2010) reconoció las diferentes dinámicas intersubjetivas que se podían normalizar en las cartas medievales teniendo en cuenta la vertiente social, administrativa y artística de las mismas:

The medieval letter was not a document that transparently made requests or reported news; it was a complicated composition that had distinct administrative, artistic, and communicative functions. It also offered a way to represent the self in relation to its various others: social superiors and subordinates; friends and lovers; teachers and students; allies and adversaries; patrons and supplicants; members of a spiritual community. These relationships were expressed both in the content and form of letters: the *ars dictaminis*, the highly rule-bound medieval discipline of letter writing, structured the expression of these relationships by prescribing epistolary elements that reflected the respective social status of correspondents (Kong, 2010: 1-2).

En la primera parte de este capítulo, se explicó cómo se había ido fraguando un cambio de paradigma educacional por el cual los estudios de retórica habrían ido perdiendo su relación con la oralidad y los espacios públicos para, de manera progresiva, acabar siendo subsumidos por las enseñanzas de los gramáticos, a quienes correspondería formar a personas que escribiesen correctamente a partir del uso de modelos literarios en verso y prosa²¹⁴. El *ars dictaminis*, como disciplina con la que sistematizar las enseñanzas de la composición prosaica a través de libros escolares o *ars dictandi*²¹⁵, apareció alrededor del año 1100 y se habría diseminado desde Italia²¹⁶, donde estuvo muy vinculada al

theory, letter writing rules, and collections of simple letters, as well as the thriving discipline that taught letter writing in schools across Europe; all of these played an important role in the spread and standardization of letter-writing rules and conventions”.

²¹⁴ Susana Guijarro (2000: 77) apuntó que en las escuelas monásticas y catedralicias el arte de escribir cartas era muy relevante porque el clero tenía que responder a las nuevas demandas en materia de producción de documentos, teniendo en cuenta que desde el siglo X en adelante la cantidad de textos institucionales que se escribían había aumentado considerablemente y que muchas cancillerías episcopales y reales en Europa se habían organizado a finales del XI. Debido, precisamente, a esta función burocrática y notarial, la *ars dictandi* prototípica proporcionaba una serie de reglas y fórmulas acompañada de ejemplos para diferentes situaciones (Camargo, 2009: 36). La disciplina, que tuvo una historia de cuatro siglos, habría sido “pragmatic rather than literary (...), and it consistently emphasized concrete examples over abstract theory” (Camargo, *ibidem*).

²¹⁵ Aunque desde el siglo XII en adelante ambos términos se usaron de manera casi intercambiable, Martín Camargo (2009: 36) prefiere distinguir la disciplina (*ars dictaminis*) de los manuales (*ars dictandi*).

²¹⁶ Específicamente, desde Bolonia. Hay quien sitúa el desarrollo de la disciplina a partir de finales del XI, con Alberico de Montecassino. La tesis decimonónica por la que se consideraba que este hombre, que murió en 1107, había sido el fundador del *ars dictaminis* ha sido ya problematizada (Patt, 1978). Pese a todo, en su obra se pueden encontrar referencias a la escritura de cartas (Fantazzi, 1989: 3). Igual que Jaeger, Patt (1978: 147) situó el inicio de la edad dorada “of medieval letter-writing” a finales del siglo X. Para consultar las pautas dadas en la escritura de cartas antes de las *artes dictaminis* y sobre el papel de los progymnasmata como antecesores directos de las mismas, véase Carol Dana Lanham (1992).

curriculum de la universidad y al estudio de leyes (Camargo, 2009: 37). Su desarrollo real se habría dado desde la primera mitad del siglo XII en adelante²¹⁷, cuando los manuales centraron esfuerzos en adaptar las partes de la oración clásica a la carta medieval, dando como resultado que esta fuera dividida en las siguientes secciones: *salutatio*, *exordium* (*captatio benevolentiae*), *narratio*, *petitio* y *conclusio* (Fantazzi, 1989: 2). Esta estructura es la que llevó a Camargo (2009: 36) a afirmar que “the public, official letter rather than the private, familiar letter was perceived as the paradigm of the genre”. Las *artes dictandi* habrían llegado a Alemania y Francia desde Italia, y habrían ejercido un gran peso en la zona del Loira, tomando una nueva dirección al hacer gala de un estilo más manierista, influido por modelos clásicos, y al contribuir en la expansión de colecciones de cartas modelo, documentos, proverbios y saludos “to unprecedented dimensions” (Camargo, 2009: 37)²¹⁸. Sin embargo, la cronología indica que esto habría sucedido a mediados del siglo XII, por lo que no es seguro que nuestros poetas hubiesen tenido estos manuales a su alcance, aunque por supuesto esto no significa que no les hubiesen llegado teorías epistológicas antiguas y medievales. Además, Bond (1995: 45-6) argumentó que algunos elementos constitutivos de la disciplina del *ars dictaminis* se habrían desarrollado en Francia bastante antes de que hubiesen llegado los manuales italianos, como por ejemplo la división en cuatro partes (o *exordium*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*)²¹⁹.

Algunos elementos tradicionalmente asociados, en el discurso, a las personas destinatarias de cartas tienen que ver con la codificación de rasgos y cualidades de las mismas. Es esta una codificación de largo recorrido, como demuestra un fragmento del anónimo *De epistolis*, encontrado en un manuscrito del siglo VIII en Monte Cassino (Paris, Bibl. Nat., MS lat. 7530), donde se tipifican los diez “accidents of persons” que se pueden considerar a la hora de dirigir una carta a alguien: “birth, sex, age, training, character (*ars*), office, behaviour (*mores*), disposition, name, and dignity” (Constable, 1977: 253)²²⁰. A partir del corpus de la investigación, se puede comprobar que la utilización de estos tipos dentro del discurso epistolar dirigido a mujeres era un recurso recurrente. Se observa muy bien, por ejemplo, en el texto 29 del corpus. Dirigido por Hildeberto a Matilde de Inglaterra, esconde en realidad un elogio a su madre, Matilde de

²¹⁷ Adalberto Samaritano, que se denominó a sí mismo *dictator*, parece que fue el primero. Escribió sus *Praecepta dictaminis* en Bolonia, en torno al 1111-1118. Su rival, Hugo de Bolonia, elaboró su tratado poco después que Samaritano (Fantazzi, 1989: 3-4).

²¹⁸ Según Camargo (*ibidem*) este modelo de *ars dictandi* sería el que se habría exportado a Inglaterra e Italia.

²¹⁹ Y que Bond (1995: 46) aplicó en su análisis de la carta-poema de Baudri a Odo (c. 105, Tillette, 2002).

²²⁰ Julio Víctor, en su tratado de retórica del siglo IV que mencionamos al inicio de este capítulo, ya había puesto énfasis en la necesidad de tener en cuenta el estatus social de la persona destinataria de una carta para poder dirigirse correctamente a ella: a un superior no debía escribirse de manera burlesca, ni a un igual de manera ruda, ni a un inferior de manera orgullosa (Constable, *ibidem*). En un sentido parecido, el Anónimo de Monte Cassino sentenciaba: “there is a great difference whether we are writing to a nobleman, or to an old man, or to a magistrate, or to a father, or to a friend, or to one for whom things are going well, or to a sad man, and such things as these” (*Plurimum enim differt, nobili an seni an magistratui an patri an amico an prospere agenti an tristi scribamus, et his similia*). Texto latino tomado de Karl von Halm (1863: 589); traducción de Constable (*ibidem*).

Escocia. Por ello, el poeta se encarga de enfatizar la transmisión de buenas costumbres por linaje familiar, junto con otros rasgos relacionados con la educación, dignidad, belleza y sexo de la receptora del poema:

Augustis patribus augustior orta Mathildis,
quaslibet in laudes ora diserta vocas -
sed frustra, quia nemo tibi preconia solvet,
que genus, et mores, et bona forma petit.
una loqui te lingua potest, que laudis opime
materiam linguis omnibus una paras.
in vultu regina tuo est, redoletque Sabinam
non levis incessus, nec datus arte decor.
non mores doctrina sacros, non virga pudorem
prestitit -ex proavis fluxit utrumque bonum.
cuncta tue genetricis habes, que clausa sepulchro,
illustrat meritis Anglica regna suis.
neve simul caderet muliebris gloria sexus
te peperit, partu tota renata tuo.

Nacida de augustos padres, más augusta eres tú, Matilde,
que pides en todos los elogios bocas elocuentes,
mas en vano, porque ninguno se desatará en las alabanzas
que tu raza, costumbres y belleza merecen.
Una sola lengua puede hablar de ti, que provees
de materia a todas las lenguas para una loa fértil.
En tu rostro se manifiesta que eres reina y tu caminar no ligero
rezuma a la Sabina, tu belleza no es resultado del artificio.
La educación no te dio las sagradas costumbres, ni la vara el pudor:
de tus ancestros emanan unos y otros bienes.
Tienes todos los de tu madre, que encerrada en el sepulcro,
ilumina con sus méritos el reino de Inglaterra.
Para que a un tiempo no se extinguiese la gloria del sexo femenino
te parió, habiendo renacido por completo tras tu parto.
(texto 29, vv. 1-14).

Los poemas encomiásticos a mujeres contaban, ciertamente, con una larga tradición. Los motivos de la *descriptio puella* o descripción de la mujer se articulaban a partir de varios tópicos, todos ellos sumariados de manera diacrónica por Therese Latzke (1979). La imagen que los autores buscaban ofrecer era, comúnmente, la de “la mujer más bella de todas”²²¹. La idea de que la mujer no solo era hermosa por su apariencia, sino también por sus costumbres, solía relacionarse, como acabamos de ver, con su propio linaje²²².

²²¹ Texto 1 (vv. 73-4: “No es algo sorprendente, ya que su apariencia brilla tanto / que está destinada a sobrepasar a todas las muchachas”), texto 23 (vv.7-8: “Puedes ser considerada una de las diosas entre la multitud de las casadas, / ¡la primera entre las primeras, oh, bellísima!”), texto 24 (vv. 3-4: “Supone regocijo ver a una reina a la que ninguna / puede igualar en belleza de cuerpo y rostro”), texto 31 (vv. 7-8: “La Naturaleza, limando con moderación a las otras muchachas, / aplazó sus favores para tus dotes”).

²²² Latzke (1979: 29) señaló que el motivo de la mujer esplendorosa por su linaje (*splendor generis*) que era, a su vez, honor de su marido (*decus mariti*), se encontraba ya en la correspondencia de Sidonio Apolinar (Lyon, s. V) con la matrona Filomatia. El tópico *decus mariti* se puede encontrar también como *decus Caesaris* (honor del César) o *decor regis* (decoro

Que la belleza natural superaba el artificio ya la hemos recogido en la argumentación de este capítulo a través de algunos ejemplos extraídos del corpus de tesis, como el poema de Marbodo a Matilde de Escocia (texto 24)²²³.

En realidad, muchos de los motivos literarios articulados en el corpus de tesis se podrían listar como resultado de un largo proceso de tipificación y codificación retórica. Un caso que puede parecer llamativo es el del concepto de la obra de arte como viaje²²⁴, que aparecía como tópico ya desde la retórica antigua y que se aprecia con claridad en los siguientes pasajes del primer poema de Baudri a Adela. El de Bourgueil consiguió con esta imagen no solo poner en valor el trabajo del artista que había pintado el suelo de la habitación de Adela, sino también glorificar a su vez su propia obra poética, en la que se alzaba capaz de traducir las pinturas a palabras y causar un efecto tan literario, como plástico:

Ecce pavimenti structura canenda fuisset,
sed refugit sensus mensque veretur hebes.
Quis siquidem mundum comprehendere carmine posset?
Namque in eo mundi forma recensa fuit.
Quippe pavementum mundi fuit altera mappa,
hic videas terrae monstra marisque simul.
Res designabant superaddita nomina rebus,
sic ea cura sagax pinxerat artificis.

Aquí la estructura del pavimento sería necesario cantarla,
pero mi sentimiento rehuye la tarea y mi mente lánguida la teme.
¿Quién, en verdad, podría encerrar el mundo en el poema?
Pues en él se compendió la forma del mundo.
En todos los sentidos el pavimento fue otro mapa del mundo,
aquí verías los portentos de la tierra y del mar a la vez.
Los nombres añadidos por encima de las cosas designaban las cosas,
así lo había pintado el cuidado sagaz del artífice.
(texto 1, vv. 719-726)
(...)

Haec erat Europae depictae compositura
nec deerat pictis nomen imaginibus.
Parebant urbes, parebat et insula quaeque;
quaeque notata quidem jure suo fuerant.
En nos ad Libyam cernendi causa vocarat,
transitus et nobis per maris aequor erat.

del rey) (Latzke, *ibidem*). En el texto 23 tenemos, por ejemplo, que Ermengarda es “honor de la región Armórica” (v. 1). En el contexto religioso, la maestra Emma es, según Baudri, “honor y decoro” de sus hermanas monjas (texto 6, v. 1). En el poema de Hildeberto a Matilde de Escocia (texto 30, vv. 24-5), la referencia al César se entiende como un trasunto del rey Enrique I, marido de Matilde, al que ella misma realzaría por su linaje. Lucía Sesto (2012) encuadró esta pieza, de hecho, en lo que ella denominó “la tradición cesarista” en la poesía de la corte anglonormanda.
²²³ Y es una imagen que también aparece en la *Satyra de quadam puella virgine*, de Godofredo de Reims, autor que como sabemos a veces es introducido por algunas investigaciones en el seno del círculo del Loira.

²²⁴ Constistía en la imagen según la cual “one is said to travel through a composition, whether of words or other materials (...)” (Carruthers, 2013:190).

Mox quasi per pelagus nobis fuit ire necesse:
credideram timidus quod fluitaret opus.
Extimui, sed mox spes ipsa resumpta timorem
leniit, et recolo quod mare rebar humum.
Accessi, vidique situm, vidique locatas
urbes et montes et fluviale decus.

Esta era la configuración de Europa representada,
y no faltaba el nombre de ninguna de las imágenes pintadas.
Aparecían las ciudades, también aparecía cada isla;
y todas las cosas habían sido señaladas de manera conforme.
Aquí que la necesidad de ver me había traído hasta Libia,
y el tránsito lo tenía por la superficie del mar.
A continuación, fue necesario ir como por alta mar
había creído, temeroso, que el trabajo flotaba.
Estaba aterrado, pero pronto recuperé la esperanza y el temor
mitigué, y reconocí que lo que tenía por mar, era suelo.
Me acerqué y vi el lugar, y vi el emplazamiento
de las ciudades y los montes y los ríos gloriosos.
(texto 1, vv. 899-910)

Por su parte, se ha ido demostrando a lo largo de este capítulo la importancia que tuvo para la escritura de cartas, desde la epistolografía griega antigua, la consideración de la misiva como una forma de acercarse afectivamente al destinatario ausente. En la primera mitad del siglo XII tenemos la definición de la carta por el Anónimo de Bolonia que, en sus *Rationes dictandi* del año 1135, apuntaló la relevancia de esta línea sentimental:

Est igitur epistola congrua sermonum ordinatio ad exprimendam intentionem delegantis institua, vel aliter epistola est oratio ex constitutis sibi partibus congrue ac distincte composita delegantis affectum plene significans.

An epistle or letter, then, is a suitable arrangement of words set forth to express the intended meaning of its sender. Or in other words, a letter is a discourse composed of coherent yet distinct parts signifying fully the sentiments of its sender²²⁵.

Aunque anteriores a este manual, las cartas del corpus de la tesis rafitican la definición propuesta por el Anónimo de Bolonia. Desde el punto de vista de la enunciación, todas ellas modulaban algún afecto, ya fuese a partir de la amistad, el amor, el mecenazgo o el juego poético. Esta diferencia de posiciones epistolares y voces es en sí misma relevante para la historia del género literario y de su codificación, y nos permitiría además relacionarla con los diferentes grados de experimentación e innovación literarias que se pueden rastrear en un mismo autor o a través de un conjunto de textos dado.

Precisamente, la hipótesis del trabajo de Kong (2010: 10) es que las *artes dictaminis*, a pesar de su carácter inevitablemente prescriptivo, también invitaban a la experimentación de los autores y autoras; así, la disciplina de la escritura de cartas “provided a structure and vocabulary that required positioning the self in relation to others, yet rules invite play and transgression, and they are also necessarily limited -selves

²²⁵ Texto latino tomado de Ludwig von Rockinger (1863: 1.10) y traducción de James Murphy (1971: 7).

and relations often resist easy positioning”. Kong creyó que donde mejor se podía observar la negociación de las convenciones epistolares era en los propios intercambios de cartas, especialmente en aquellos que se daban entre hombres y mujeres. Uno de los ejemplos que utilizó en su argumentación fue el intercambio entre Baudri y Constancia. En su opinión, Baudri modulaba su voz desde diferentes y conflictivas situaciones²²⁶, basándose a su vez en diversos géneros epistolares. Así, en los momentos en que actuaba como guía espiritual y consejero de Constancia, el poeta se introducía en la larga tradición de las cartas-guía a mujeres, en la que un antecedente claro lo constituían las cartas de San Jerónimo a Paula y Eustoquia (Kong, 2010: 18)²²⁷. La vertiente pedagógica baudriniana tenía que ver, también, con la ya mencionada tradición pastoral, como aquella que se daba entre Venancio Fortunato y Radegunda (Kong, 2010: 22). Por otro lado, su voz como amante le debía mucho, como ya vimos, a la tradición elegíaca amorosa, especialmente a la epistolar ovidiana, de la que también bebía Baudri en cuanto poeta de ficción y maestro de ambos sexos. En definitiva, según Kong:

Baudri’s epistles craft a poetic subject who is a consummate poser: he strikes poses and claims positions with an aplomb that suggests that sentiment and sincerity are secondary to the skill with which he articulates these various epistolary positions: friend, advisor, lover, and above all eloquent and learned poet (Kong, 2010: 22).

Además de las *artes dictandi* y las *artes poeticas* para enseñanzas y modelos de escritura en prosa y verso, habría que tener en cuenta otro tipo de influencias pedagógico-literarias²²⁸. Una que ha sido explicada con detenimiento en este capítulo es la influencia de los modelos ovidianos. En el caso concreto de la escritura de cartas, Hagedorn (2004: 34) indicó que las *Heroidas* habrían sido “a guide to art of letter writing”, afirmación a la que llegó basándose en los testimonios y opiniones sobre Ovidio expresadas por los comentaristas medievales. En su opinión, entre los siglos XI y XII “various writers put this theory into practice” (Hagedorn, *ibidem*)²²⁹, argumento este que se podría ratificar sobre todo a partir del estudio de la poesía baudriniana, como se ha visto. Ovidio habría sido, para Gerald Bond, un modelo para la escritura de cartas-poema medievales a través del cual poder, como espero haber ido demostrando, conjugar tanto la voz del poeta como la del amante, del artista y del humano:

It was he [Ovidio] who had portrayed the unity (and necessary duplicity) of the poet and lover, locating him at the intersection of desire and language, those interacting forces between the material and neumenal worlds. It was he, too, whose letter-poems provided the model for generic ambiguity. Supreme artificer and consummate lover, Ovid offered

²²⁶ “(...) He is at once pious and flirtatious, moralizing and playful, friend, teacher, and lover” (Kong, 2010: 18).

²²⁷ De esa misma tradición participaban coetáneos de Baudri, como por ejemplo Osberto de Clare en su relación con las monjas de Barking. Volveremos sobre esta idea en el capítulo tercero de esta investigación.

²²⁸ Algunas de las cuales, como el tratado didáctico *Speculum virginum*, serán comentadas en el último capítulo de la tesis, por implicar una serie de dinámicas afectivas y de género que deben abordarse con detenimiento en la parte de la investigación reservada específicamente para ello.

²²⁹ Los ejemplos que Hagedorn (*ibidem*) proporciona son “Baudri of Bourgueil, his correspondent Constance, and the far more famous Heloise”.

to the Middle Ages the model of a profoundly human view of ingenious creation (Bond, 1986: 155)

Asimismo, sabemos que la presencia de las *Heroidas* habría repuntado entre los siglos XII y XIII en las antologías escolares o *libri manuales* (Mcgregor, 1978: 50-51). El estudio de los ejemplos y modelos ovidianos estimulado en las escuelas habría favorecido su imitación en diversas formas. De hecho, al lado de la poesía latina que exploramos en esta tesis, la cual se podría tipificar como poesía culta de contexto religioso, se habría dado de manera paralela la expansión de un nuevo tipo de poesía, de contenido más profano, pero igualmente escrita en latín y también deudora de los clásicos, especialmente de Ovidio: la poesía goliárdica²³⁰. Por su parte, bajo la figura del *Ovidius Ethicus*, las *Heroidas* llegaron a ser interpretadas en algunos momentos de la Edad Media como un manual pedagógico sobre los tipos buenos y malos de amor (Hagedorn, 2004: 28 y ss.)²³¹.

Este capítulo ha asentado unas bases con las que poder entender la importancia de la escritura de cartas fue muy importante en la zona del Loira. Cartas de diferentes formas (en verso, en prosa, incluso prosimétricas) contenidos y propósitos (cartas encomiásticas, cartas-guía, cartas políticas, cartas literarias...), agrupadas en colecciones o sueltas, circularon entre los siglos XI y XII entre Francia e Inglaterra, activando las relaciones socio-culturales y fortaleciendo los vínculos afectivos de una comunidad compuesta tanto por hombres como por mujeres. Entre los autores del Loira, todos ellos procedentes del mundo de la religión, el uso del legado clásico, especialmente de Ovidio, fue más profundo y especial de lo que era común en otros círculos literarios. Esto les convirtió en una pieza fundamental de una élite transterritorial de nivel culto, que se comunicaba en latín, y en cuyos escritos se articulaba una intensa, a la vez que compleja, negociación con la literatura del pasado. La utilización de modelos clásicos fue actualizada por las personas medievales desde la experimentación y exploración de nuevas formas de expresión, acompañadas a su vez de reflexiones de gran calado para la época (pero, sin duda, también para los estudios actuales) acerca del papel que la ficción, el juego poético o el placer intelectual desempeñaban en la sociedad. Algunos códigos propios del intercambio epistolar contaban con una larga tradición retórica y escolar y habían sido adoptados por los autores del Loira sin grandes cambios; en otros casos, nuestros poetas demostraron poseer suficientes habilidades como para introducir elementos de otras tradiciones —literarias, epistémicas— en sus cartas. Desde todos los puntos de vista, las obras epistolares de Baudri, Marbodo y Hildeberto son una prueba fehaciente de que ya

²³⁰ Lancelot Wilkinson (1955: 378-81) consideró que los goliardos, que podríamos definir como clérigos y estudiantes nómadas que pasaban estancias en diferentes centros de cultura por el puro placer de aprender y confraternizar, usaron la poesía de Ovidio como modelo para sus propios versos de amor. A Hilario de Orléans, maestro y poeta relacionado con el círculo del Loira y la abadía de Ronceray, que además formaba parte del círculo de personas que dirigía cartas-poema a las mujeres que allí habitaban, se le consideró goliardo (Castro, 2001: 29). Hilario habría sido maestro en Angers entre 1105 y 1123, después alumno de Abelardo en el Paraclete y, por último, se habría instalado en Orléans (Castro, *ibidem*). Volveremos a hablar de él en el capítulo segundo.

²³¹ Esta visión “ética” del poeta sulmonés es la que acabaría dando lugar al *Ovidio moralizado*. Para más información sobre esta tradición medieval consúltase Bernard Ribémont (2002).

entrados en el siglo XII “letter writing (and collecting) was a living, contemporary form of expression with a legitimacy gained from the schools” (Cotts, 2009: 74).





CAPÍTULO II

LAS DESTINATARIAS DE LAS CARTAS DEL LOIRA: LAS MUJERES COMO SUJETOS HISTÓRICOS



De hecho, como ves, no todos los hombres, y sobre todo los
 más cultos, piensan que está mal que las mujeres estudien.
 (Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*, libro II, XXXVI)

Una vez vistas las posibilidades analíticas de los textos del Loira desde su carácter más estrictamente literario, este capítulo pretende ahora acometer una exploración de las redes socio-literarias articuladas en torno a las personas emisoras y destinatarias de los mismos y a determinados espacios de poder eclesial. Como ya se sabe, se pondrá especial atención en el papel de las mujeres como sujetos relevantes en los procesos históricos y culturales de la época estudiada, habida cuenta de que el público femenino al que se dirigieron Baudri, Marbodo y Hildeberto se divide en dos grandes grupos, constituido uno por mujeres religiosas y el otro por nobles laicas. Ambos convivieron en el contexto político-religioso de los movimientos reformistas de inicios del siglo XII.

En el primer bloque del presente capítulo me aproximaré al grupo de mujeres de la vida religiosa a partir del estudio de tres centros monásticos benedictinos (Ronceray y Caen, en Francia, y Wilton, en Inglaterra) que recibieron cartas de los poetas en torno a los que se articula esta investigación. El centro más importante para esta tesis es Ronceray, pues es del que conservamos más textos recibidos. A través del cotejo de tales testimonios con los datos de los que disponemos sobre la situación de las mujeres en los centros culturales y educativos de la época, exploraré la posibilidad de interpretar la comunidad de mujeres de Ronceray como una comunidad lecto-escritora.

De la observación del fenómeno literario a partir de la asunción de estas casas monásticas, y no de otras, como lugares focales en mi investigación, se extraerán como es obvio unas conclusiones que diferirán de las que puedan aportar otros trabajos. Sin embargo, quisiera recalcar que la porosidad existente entre los diversos centros monásticos y de la realeza medievales seguramente fue grande, lo que implicaría que las relaciones entre ellos habrían sido más fluidas (incluso superpuestas) de lo que se pueda recoger en cualquier trabajo académico escrito con tantos siglos de distancia y necesariamente limitado a un marco geográfico y cronológico concretos²³².

En el segundo apartado, me centraré en revisar el papel de las mujeres de la corte como mecenas culturales y agentes políticos activos dentro de su sociedad. El contexto

²³² Como sintetizó César Domínguez cuando contrapuso la imagen de un mapa geopolítico actual con la de un hipotético mapa geopolítico medieval, los sistemas literarios del último funcionarían como un “archipiélago”: “If the modern geopolitical map is characterized by a perfectly contiguous division of homogeneous and legally sovereign nation-states, with internationally-recognized borders, but with no “no man’s lands” (a political Pangea, in short), the medieval geopolitical map represents a complex system of partial, discontinuous, heterogeneous, and overlapping sovereignties. These sovereignties are held by those territorial cores (...) of a religious or of a dynastic kind, which are precisely the main parties responsible for the production, patronage, and consumption of literary culture. Thus, the geographical image that best describes the arrangement of medieval literary systems is that of an archipelago, with literate islands surrounded by an illiterate, but not *illiterate*, sea. This illiterate sea is that of oral culture, where the interaction of performance unites the performer with his audience in an *actio* as collective as it is ephemeral and epiphanic” (Domínguez, 2004: 412). Véase también Schlotheuber (2014: 312-313), para otra visión complementaria del mundo medieval como espacio articulado en torno a centros (religiosos, económicos, sociales) integrados por diversos sistemas de referencia o redes sociales.

histórico es, como ya sabemos, el de la reciente conquista de Inglaterra (1066) por parte del normando Guillermo el Conquistador, cuando la dinastía anglonormanda todavía se encuentra consolidando su poder e influencia.

Este capítulo pretende constituir una visión panorámica de cómo a inicios del siglo XII las mujeres cultivadas de la vida religiosa, igual que las mujeres cultivadas del mundo laico, habrían sido eslabones indispensables dentro de la esfera política y cultural de su época. Las claves afectivas articuladas en el discurso público del que las hicieron partícipes los poetas del Loira, junto con otros coétaneos, se analizarán en el siguiente y último capítulo.

2.1. Las mujeres de vida religiosa

Varios son los estudios que atribuyen al final del siglo XI una “renovación religiosa”²³³ cuyos efectos se habrían de prolongar durante la centuria siguiente. No es mi pretensión entrar en el debate acerca de si esta concepción está o no sobredimensionada. Lo que sí me interesa es dar cuenta de ciertos fenómenos relevantes que, a nivel discursivo, se pueden rastrear en las cartas que recibieron las monjas de este periodo, una vez que el monacato femenino se hubo consolidado como ineludible y necesario para el bien de la Reforma. Por eso, es importante reflexionar sobre cuál podía haber sido la situación espiritual de las religiosas de aquel momento y su posición dentro de la sociedad, a la vez que preguntarse cómo eran los centros monásticos en que habitaban.

2.1.1. Mujeres y hombres de la Iglesia en un contexto de Reforma

Como ya se ha explicado en el capítulo introductorio, una gran parte de la historiografía está de acuerdo en ver la segunda mitad del siglo XI en adelante como una época de cambio para la Iglesia. Singularmente, dicha renovación habría alcanzado su punto álgido con el papa Gregorio VII (1073-1085) y sus efectos seguirían patentes durante el siglo XII. Asimismo, la querella de las investiduras habría marcado la agenda religiosa y política de inicios de aquel siglo, cuando los dos grandes poderes de la época (iglesia y monarquía) se habrían enfrentado por el gobierno del mundo o *dominium mundi*²³⁴.

Es lugar común afirmar que el monacato de los siglos XI y XII habría sufrido también una renovación y se habría posicionado del lado del poder papal a la hora de promulgar la necesidad de llevar una vida austera y casta que fuese vivida en comunidad. Si bien algunos estudios excluyen la participación del monacato femenino de estos esfuerzos, hay otros que, por el contrario, demuestran que las mujeres religiosas fueron

²³³ Esa es la expresión utilizada por Jean Verdon (1976: 255).

²³⁴ A pesar de lo cual habrían compartido un enemigo común, el Islam, lo que les habría llevado a aunar esfuerzos durante las Cruzadas (González Rabassó, 2015: 80).

indispensables también en este contexto²³⁵. Ciertamente, el número de abadías femeninas se disparó desde finales del siglo XI²³⁶ y en sus fundaciones empezaron a actuar nuevos agentes sociales, a través del patrocinio también de hombres y mujeres de la baja nobleza y de los señores feudales locales (Venarde, 2018: 55).

En medio de este despunte de un nuevo monacato de mujeres, los hombres reformistas vieron en sus compañeras unas potenciales aliadas. Formando parte uno y otro sexo de un ambiente de debate y predicación que tenía como uno de sus ejes fundamentales la crítica al matrimonio y amancebamiento de los miembros de la Iglesia, los reformistas no podían dejar fuera de su discurso a las mujeres. Por un lado, estas debían concentrarse en dominar su condición naturalmente perniciosa para los hombres y, por otro, tenían que aprender a llevar una vida recta y célibe mediante la cual acercarse a la salvación eterna²³⁷.

El retrato bifaz de la mujer, es decir, la ambigüedad con la que es ensalzada o vituperada según la ocasión, aun siendo de tradición muy antigua²³⁸, empieza desde el

²³⁵ Algunos de los trabajos que desacreditaron o minimizaron la relevancia de las mujeres religiosas en el monacato de los siglos XI-XII son los de Philibert Schimtz (1956), Richard Southern (1981) o Brenda Bolton (1973). Desde la opinión contraria, escribe Venarde (2018). Para una perspectiva diacrónica, multiterritorial e interdisciplinar del monacato femenino en la Edad Media véase el monográfico editado por Hamburguer y Marti (2008).

²³⁶ “There were approximately one hundred nunneries in 1070, but four times that many by 1170. In contrast to the tenth and eleventh centuries, when a new nunnery was founded on average less than once a year, there were at least fifty new foundations in each of four decades from 1121 to 1160 (...) Of the approximately 310 women’s monastic communities founded between 1101 and 1175, nearly 140 were autonomous houses following the Benedictine or Augustinian Rules, and another 65 were affiliated with the female-centered orders of Fontevraud or Sempringham (Venarde 2018: 54 y n. 8).

²³⁷ Esta es la hipótesis también de Dalarun (2008), especialmente visible en las páginas 80-101, donde sintetizó el papel ambivalente de las mujeres en la literatura epistolar de los reformistas, citando ejemplos extraídos de la obra de Hildeberto de Lavardin. Sobre la oposición de los religiosos reformistas al nicolaísmo y la simonía en el contexto del mandato del sucesor de Gregorio VII, el papa Urbano II (1088-1099), en adelante, véase Georges Duby (1999). En relación con la opinión que el matrimonio y, más concretamente, la posición de la mujer dentro de él, suscitaban en la época de transición entre los siglos XI y XII, Duby dedica un capítulo de este libro (pp. 137-157) a hablar de Yvo de Chartres y de su importante trabajo en el derecho canónico. Ivo, coetáneo de mis poetisas (con quienes de hecho mantiene ciertas discrepancias que atesoramos gracias a la correspondencia epistolar conservada entre ellos), fue un ferviente reformista. Tanto en la *Panormia* como en el *Decretum* (obras que se pueden consultar en el portal colaborativo <<https://ivo-of-chartres.github.io/>>), Ivo sitúa a la mujer en una posición jurídica, moral y física inferior a la del hombre. El matrimonio, por su parte, era para Ivo indisoluble y había de tener un carácter esencialmente espiritual, en absoluto carnal.

A la luz de estos apuntes, la pregunta que cabría hacerse es si de las críticas conservadas debemos inferir que tanto el amancebamiento como la simonía dejaron de ser prácticas habituales gracias a la Reforma o si, por el contrario, seguían llevándose a cabo pese a formar parte del debate público. La literatura consultada apoya esta última hipótesis. Para el caso de los clérigos concubinarios y el no cumplimiento de sus condenas véase, por ejemplo, José Sánchez (2008), que se centra en el ejemplo español de los siglos XI a XV. Por su parte, Alberto González (2013) ha elaborado un listado de ejemplos de prácticas simoníacas en el contexto del mandato del papa Urbano.

²³⁸ Como atestigüa, por ejemplo, el catálogo de las mujeres atribuido a Semónides de Amorgos (s.VII a. C.), donde el único tipo de mujer que es recomendable es la que procede de la abeja.

siglo VIII en adelante a configurarse en torno a dos modelos femeninos de poderosa evocación y también largo recorrido para la literatura y las artes: el de Eva, origen de pecado, y el de María, la madre de Dios²³⁹. Además, según Miri Rubin (2009: 82), es en el siglo XII cuando alcanza su madurez la idea del purgatorio y se consolida la imagen de María como figura de consuelo necesaria para superar la existencia de un lugar como aquel, fuente de esperanza en el camino individual hacia la redención, pero a su vez de dolor y sufrimiento, tanto físico como espiritual.

No parece casual que sea en el siglo XII cuando se culmina un proceso como este, pues concuerda cronológicamente con el periodo en que los movimientos reformistas se estaban enfrentando a la corrupción y el pecado en el mundo, a la vez que intentaban afianzar en él un modelo virtuoso y compasivo de mujer que sirviese de inspiración — para la parte femenina de la sociedad— y de salvación —para la masculina—.

Por otro lado, en el plano discursivo, la Reforma se fue nutriendo de un lenguaje eclesiástico articulado en torno a dinámicas y estrategias de representación relacionadas con el género y la sexualidad. El esfuerzo que sustenta el último libro de Megan McLaughlin (*Sex, Gender and Episcopal Authority in an Age of Reform, 1000-1122*, 2010) es, precisamente, el de superar aquellas investigaciones históricas que, aun habiendo reconocido que para este periodo del que vengo hablando era frecuente representar a la Iglesia como Madre o Novia, y a los obispos y papas como padres o maridos, “no serious effort has yet been made to understand the role of these representations in political discourse during the central Middle Ages, the ways in which they evolved over time, or the emotions they evoked” (McLaughlin 2010: 3)²⁴⁰.

Por su parte, la idea de la Iglesia como “esposa” devota se remontaría ya al bíblico *Cantar de los Cantares*, cuyo exaltado diálogo amoroso entre un hombre (según los

Todas las demás mujeres (las que vienen de la zorra, la cerda, la perra, del barro, el mar, el asno, de la comadreja, la yegua y la mona) son totalmente despreciables. Catálogos medievales de mujeres que beben simultáneamente de la tradición pagana y cristiana se podrían considerar, aunque tengan intencionalidades bien distintas, *De mulieribus claris*, de Bocaccio, y *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan. Los poetas de mi tesis, como se verá en el siguiente capítulo, mantienen también una actitud ambigua respecto a las mujeres.

²³⁹ Para un repaso general sobre los usos epistemológicos que durante la Edad Media tuvo la oposición Eva / María y su enraizamiento en la cultura occidental a través de lo que en la literatura psicoanalítica se dio en llamar “Madonna-Whore complex”, véase Tumanov (2011). Sobre la importancia del cuerpo femenino en la construcción de un tabú que se articula en torno a la concepción pecaminosa de la mujer (Eva) y su relación con otros estereotipos femeninos, como María o Magdalena, entre los siglos VI y XII, véase Dalarun (2008: 3-23). Consúltase el libro de Miri Rubin (2009), especialmente su capítulo tercero, para un breve recorrido por algunos de los posibles significados emocionales con los que se rindió culto a la virgen María en ciertos momentos de la Europa medieval.

²⁴⁰ No solo la Iglesia como institución se ve afectada por estas metáforas, sino también las propias monjas. Véase mi trabajo “Amar en tiempos monásticos: estrategias de representación en el intercambio epistolar entre Baudri de Bourgueil y Constancia de Le Ronceray” para un estudio de las dinámicas de construcción de identidad y de género presentes en el intercambio de cartas entre Baudri y Constancia, especialmente a partir del análisis del contexto emocional de la época y de la imagen de Constancia como “esposa de Cristo” (Camino, 2019b).

relatos exegéticos, Dios) y su “hermana y esposa” (¿la Iglesia?²⁴¹) ejerció una gran influencia en los autores patrísticos de la Edad Media. Al mismo tiempo que los comentarios exegéticos sobre el libro proliferaron, el lenguaje del *Cantar de los Cantares* se utilizaba también durante el medievo para exhortar a las muchachas a mantener una vida casta. Una hermenéutica del libro se haría necesaria en el siglo XII, como ejemplifican los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de Bernardo de Claraval, porque necesaria era en aquella época una hermenéutica del amor, como ya se ha ido adelantando en el capítulo anterior.

Si, como afirmó Rust, “a partir de meados do século XI, ao interpretar o sagrado, os homens da Igreja romana encontraram na religiosidade a gramática cultural capaz de conjugar todas as relações sociais do seu tempo”, no parece desatinado procurar analizar, como pretende esta investigación, cuál fue el papel de las mujeres dentro de la sacralidad de la época, configurada en aquel momento como la “esfera originária de vivências” (Rust, 2013: 85)²⁴².

A la luz de los datos antes expuestos sobre la profusión de fundaciones religiosas femeninas desde el siglo XI en adelante, Mary Skinner (1984) se preguntó por qué la Regla adoptada por los nuevos monasterios fue, principalmente, la benedictina²⁴³. A partir de ejemplos como los del monasterio de Ronceray, en Angers, y el de Sant Georges, en Rennes (ambos fundados por mujeres —y para mujeres— a inicios del siglo XI), Skinner reflexionó sobre el nuevo monasticismo benedictino femenino como un reflejo de proyectos aristocráticos familiares²⁴⁴ y un esfuerzo cívico por consolidar relaciones sociales justificadas por el amor (a la familia, a Dios)²⁴⁵. Según Skinner (1984: 101-103), las casas religiosas benedictinas de esta época funcionaban como protectoras, de hecho, de la paz, pues ofrecían alojamiento a los viajeros y cuidaban de los pobres, además de administrar tierras y gobernar sobre mucha gente con el ideal de la caridad cristiana como *leitmotiv*. Lo cierto es que la espiritualidad cluniacense, en su calidad de rama de la Regla de San Benito, ya había atraído a las mujeres antes de los siglos XI y XII, pues les prometía “equality, a measure of independence of their families, scope for their talents,

²⁴¹ Los exegetas patrísticos y medievales acostumbraron a identificar a la mujer del *Cantar* con la Iglesia, la Virgen María, o el alma humana individual (Gregory, 2007: 2).

²⁴² Esta opción parece productiva para el trabajo que acometo en esta tesis, pues no solo implica acercarnos a un conocimiento más profundo del contexto de producción y recepción de los textos del corpus, sino que admite que es desde la propia vida o experiencia, es decir, desde esa “esfera originária de vivências” desde donde se siente y se habla de lo sagrado, desde la que podemos acercarnos a las maneras de relacionarse las personas entre sí y con el entorno.

²⁴³ Para una evolución diacrónica y general del monacato benedictino femenino véase Skinner (2000).

²⁴⁴ De hecho, no era extraño que familias enteras entrasen juntas a los monasterios, como por ejemplo ocurría en Marcigny (Skinner, 1984: 99).

²⁴⁵ En el caso del monasterio de Sant Georges, fundado por Adela, hermana del duque Alano III, conservamos la carta fundacional que muestra cómo “out of his great love for her [Adela] Alan offered her to God and permitted her to take a vow of perpetual virginity. So that she might better embrace the monastic life and walk in the way of perfection, he gave her a suitable place to withdraw with her companions and serve God and his martyr, St George, under the Rule of St Benedict” (Skinner, 1984: 93). Por amor a Dios y a la familia se fundó también Ronceray. Para un análisis del amor como emoción motora, y promotora, de fundaciones monásticas, resulta clave el libro de Livingstone (2010).

and opportunities for leadership” (Skinner, 1984: 103). Sin embargo, y a pesar de esta atracción, no hubo muchas casas monásticas femeninas durante los siglos previos a la reforma gregoriana. Con la llegada de la misma, la proliferación de los centros monásticos (también femeninos) haría que la entrada de las mujeres en la vida religiosa fuese en aumento. Además, en términos generales, el papel de las mujeres en la renovación del monasticismo fue, ciertamente, fundamental: ahora las nobles no son solo las impetuosas fundadoras de nuevos y numerosos monasterios femeninos, sino que también se encargan de mantenerlos en pie gracias a sus donaciones.

Asimismo, este tipo de centros solían acoger entre sus paredes a viudas y mujeres casadas, ofreciendo además a las muchachas jóvenes una vida de estudio y recogimiento en comunidad que constituía, en muchos casos, una poderosa alternativa al matrimonio (Skinner, 1984: 103). Las monjas que habitaban estas casas compartían, idealmente, una vida comunitaria guiadas por el amor y la unidad. Su fin último era vivir de manera casta, honesta e inspiradora para el resto de la sociedad, siguiendo para ello el ejemplo de Dios y teniendo como modelo en la tierra a San Benito de Nursia, cuyas enseñanzas había ya reformado para aquel entonces San Benito de Aniane, quien consiguió que, hasta bien entrado el siglo XII, llevar una *vita monastica* fuese sinónimo de adoptar el monacato benedictino (Appleby, 2000: 128).

2.1.2. La importancia de los conventos de Caen y Wilton a partir de las cartas a Cecilia y a Muriel

Caen y Wilton son dos conventos benedictinos relevantes para esta tesis porque acogen a mujeres destinatarias de algunas cartas del corpus que sustenta la investigación. En Caen (Francia) vivía su abadesa Cecilia y en Wilton (Inglaterra) residía la monja Muriel. La primera fue hija de Guillermo I el Conquistador, primer rey de Inglaterra de origen normando, y de su mujer Matilde de Flandes. La segunda, una “íclita versificadora” que recibió las alabanzas de los poetas de su tiempo²⁴⁶. A ambas, de hecho, escriben tanto Baudri como Hildeberto. A mi parecer, constituyen un ejemplo personificado de lo que supuso la época de transición entre los siglos XI y XII desde el punto de vista de la consolidación de los poderes políticos y culturales anglonormandos. No en vano, representan el esfuerzo de los poetas franceses por contar con la amistad tanto de las mujeres francesas como inglesas. En su libro de 2017, *England in Europe: English Royal*

²⁴⁶ Aparentemente, tal denominación aparecía en su tumba. Hermann de Laon, en *De Miraculis*, obra escrita a mitad del siglo XII, cuenta que en el año 1113 nueve canónigos habían viajado desde Laon, al noroeste de Francia, hasta el sur de Inglaterra, con el objetivo de conseguir dinero para restaurar su iglesia, donde ocurrían milagros marianos. Al llegar al convento de Wilton, a aquellos nueve hombres les mostraron la tumba de Beda el Venerable, “cerca de quien estaba enterrada una íclita versificadora, cuyo nombre es Muriel” (*prope quem sepulta est inclyta versificatrix, quae proprio nomine vocata es Murier* [sic]) (Tatlock 1933: 317, extractando la anécdota contada en *De Miraculis*). La fecha de 1113 me sirve para establecer un término *ante quem* en el que situar cronológicamente tanto a Muriel como las cartas que le dirigen nuestros poetas.

Women and Literary Patronage, c. 1000 – c. 1150, Elizabeth Tyler dedica parte de su investigación²⁴⁷ a analizar la relación entre ambos territorios a través de sus respectivos centros monásticos, desde la observación de la participación de las mujeres que los habitaban en el discurso literario de entre siglos, entre otros asuntos.

La importancia de la abadía de Wilton y de sus monjas en la vida cultural de su entorno gozaba de una consolidada trayectoria previa²⁴⁸. Así, la reina consorte de Inglaterra entre 1042 y 1066, Edith de Wessex, esposa de Eduardo el Confesor, se habría criado en aquel lugar, que se convertiría en focal para el resto de su vida. Según Tyler (2017), Wilton habría sido un centro monástico abierto al mundo, plurilingüe, que acogía a mujeres cultas de diversos puntos de Europa a las que Edith habría favorecido y hecho partícipe de su programa político-cultural²⁴⁹. Muy plausiblemente, aquellas constituirían, de hecho, la audiencia inmediata de la obra *Vita Ædwardi*, de autor anónimo²⁵⁰, comisionada por la propia Edith a la muerte de Eduardo para narrar, por un lado, la historia de Inglaterra antes de la conquista normanda y la importancia de su propio padre, Godwin de Wessex, y de su familia en tal contexto²⁵¹ y, por otro, para santificar la figura de su difunto esposo, el rey²⁵². Reconocer a las mujeres de Wilton como público de una

²⁴⁷ Véanse, sobre todo, sus capítulos 5 (“Reading through the Conquest”, pp. 202-260) y 6 (“The Women of 1066”, pp. 260-302).

²⁴⁸ Para elaborar esta breve panorámica, sigo especialmente los datos proporcionados por Tyler en los epígrafes “The Women of Wilton” (2017, pp. 213-217) y “Wilton’s learning” (2017, pp. 217-220).

²⁴⁹ Antes de la conquista normanda, las mujeres de Wilton ya habrían sido relevantes dentro de la historia personal y de la política interior y exterior de la reina Edith de Wessex y del rey Eduardo el Confesor. Las relaciones de ambos regentes con Dinamarca (la madre de Edith, Gytha, era hermana del conde danés Ulf, cuñado de Canuto el Grande, rey de Inglaterra de origen danés al que en menos de una década sucedería Eduardo) y su consolidada posición dentro de las casas anglosajonas tuvieron un fuerte reflejo en la procedencia de las mujeres de Wilton: antes de la conquista anglonormanda, en Wilton había mujeres de la corte anglosajona y anglodanesa. Tampoco faltaron las relaciones con Alemania (Tyler 2017: 219). En Wilton fue monja, por ejemplo, Gunilda, hija de Harold y sobrina de Edith. Seguramente, también se educó ahí Margarita, madre de la reina Matilde de Escocia, quien residió asimismo parte de su vida en aquella abadía y fue destinataria de algunas cartas de nuestros poetas. A esta última, por su importancia para esta tesis, volveré con más detenimiento en el segundo bloque de este capítulo.

²⁵⁰ Tyler (2017: 301) considera que hay razones intertextuales para afirmar que *Vita Ædwardi* habría sido obra de un poeta de la escuela del Loira, habida cuenta de los paralelos existentes entre la poesía dirigida por Baudri a Adela de Blois y la *Vita Ædwardi* comisionada por Edith de Wessex.

²⁵¹ Piénsese que Harold, hijo de Godwin, hermano de Edith, había sido el (breve) sucesor de Eduardo en el trono de Inglaterra. Fue asesinado en la batalla de Hastings, promovida por Guillermo I el Conquistador. Como ya se vio en el capítulo primero, este episodio es narrado y alabado por Baudri en el largo poema que le envía a la condesa Adela de Blois, hija del Conquistador (texto 1 del corpus, vv. 463-466).

²⁵² Este mismo habría repudiado a Edith en el año 1051, junto con los otros miembros de la familia Godwin (¿por la infertilidad de Edith?, ¿por la amenaza política que suponía Godwin?) y Edith habría vuelto entonces a Wilton. Pese a este episodio, Tyler explica que Edith siguió al lado de Eduardo: “If Edith was infertile, her continued presence at Edward’s side is testimony to the power that her father and brothers held over the king, or to the depths of his piety” (Tyler, 2017: 138). Lo que más importa para esta tesis es que, después de la muerte de Eduardo, Edith habría retornado otra vez a Wilton y habría sido protegida por el propio Guillermo el Conquistador, una vez ya conquistada Inglaterra por Normandía, “in a bid to project his legitimacy” (Tyler, *ibidem*).

obra de tales características es relevante en términos de sus propias capacidades intelectuales²⁵³, pero también de sus influencias como nexos políticos: la propia apertura de Wilton al mundo abre también, potencialmente, la obra a otros públicos relevantes de dentro y fuera de Inglaterra, a la par que consolida relaciones sociales entre ellos y la casa real inglesa.

En opinión de Tyler, la comunidad femenina de Wilton no estuvo, de ningún modo, enclaustrada. Por el contrario, Wilton habría gozado de una estrecha relación con la(s) corte(s) y, en términos más amplios, con el mundo secular. Las mujeres de Wilton recibieron entre sus muros las visitas, incluso estancias, de personas de ambos sexos y diversas posiciones sociales y orígenes geográficos, pero también fueron partícipes del mundo literario de la época. Es la literatura, precisamente, la que nos puede ayudar a seguir arrojando luz sobre este complejo mapa de relaciones sociales que se configuró, de manera transfronteriza, en torno a la vida monástica de la época de segunda mitad del siglo XI en adelante.

Así, sabemos por ejemplo que Goscelin, monje benedictino de la francesa abadía de San Bertin que se había mudado a Inglaterra hacia el año 1058 (siendo protegido entonces por Herman de Ramsbury y Sheborne, capellán del rey Eduardo y en cuya diócesis entraba Wilton) tuvo una relación literaria con Wilton y sus mujeres²⁵⁴. De entre ellas, hubo una muy especial: Eva. Esta Eva habría sido tutorizada por Goscelin, pero, en torno al 1080, habría dejado Wilton (sin que Goscelin lo supiese a tiempo para despedirse) con el objetivo de instalarse en Angers: concretamente, en una pequeña comunidad de anacoretas, en Saint Laurent du Tertre, dependiente de la abadía de Ronceray (Tyler, 2017: 242). El texto epistolar que, al enterarse de su marcha, Goscelin compone y envía hasta Angers para que Eva lo lea, el *Liber confortatorius*, tendría un doble motivo: por un lado, instruir y animar a Eva a vivir una vida espiritual guiada por la rectitud y, por otro, canalizar su propio dolor ante la partida de su amiga²⁵⁵. Resultan muy relevantes las

Este dato, sin duda, demuestra lo importante que era tener a Edith, auténtica benefactora cultural y mujer política, del lado del poder durante el proceso de consolidación de la unión de Francia e Inglaterra, además de remarcar la posición privilegiada de Wilton en tal contexto.

²⁵³ Asimismo, la afirmación que hace el autor de la *Vita Aedwardi* de que Edith escribía poesía, junto con la aparición frecuente de la abadía de Wilton en relación con la reina, es una pista que según Tyler “suggests that the nuns and ladies of Wilton were recipients, active patrons, and producers of poetry” (Tyler 2017: 244). No conservamos la biblioteca de Wilton pero, por vía indirecta, a través de los textos que se escribieron a las mujeres de aquel lugar, Tyler cree que tuvo que estar bien equipada de autores diversos, también del legado clásico. Afirma, incluso, que Goscelin habría podido conocer la obra de Ovidio en Wilton (Tyler, 2017: 241).

²⁵⁴ “Two texts with strong Wilton connections, written by Goscelin around 1080, help to uncover the learning of Wilton in the late eleventh century. Goscelin’s *Vita* and *Translatio Edithae* recounts the life of Edith, King Edgar’s daughter and nun of Wilton. Not only is the text largely concerned with Wilton, but Goscelin attributes agency to the Wilton women who, he claims, instigated (with Bishop Herman) the composition of the work. He also identifies these women as his informants” (Tyler, 2017: 220).

²⁵⁵ Esa es la hipótesis de Irene van Rossum (1999) y Holle Canatella (2010). Esta última analiza las claves emocionales con las que se articula el concepto de amor en el *Liber confortatorius* de manera acorde a algunas de las hipótesis de mi tesis. Por su parte, van Rossum, gracias al análisis al que somete las referencias literarias dadas por Goscelin en su libro, demuestra que Eva debía de tener un nivel cultural muy alto. Sobre las influencias del libro, en palabras de Tyler “it is

relaciones que Tyler demuestra entre Saint Laurent du Tertre y Ronceray a través del texto de Goscelin, donde el monje se alegra del contacto que Eva mantiene, dentro de su vida eremítica, con la abadesa y las monjas del convento (plausiblemente, Ronceray) y comenta que Eva es visitada por obispos y curas (Tyler, 2017: 246)²⁵⁶. Finalmente, durante su época en Francia Eva acabaría siendo tutelada por el eremita Hervé, amigo del poeta Hilario de Orléans, quien había sido maestro en Angers, canónigo de Ronceray y quien, de manera más relevante para mi investigación, había mantenido además relaciones epistolares con las monjas de esta última abadía²⁵⁷. Tras la muerte de Eva, Hilario le dedicó un largo poema de alabanza²⁵⁸, síntoma de la simpatía que la mujer inglesa despertaba también entre los hombres de letras de Francia²⁵⁹.

La literatura nos muestra que la relación entre ambos países también se puede atestiguar a partir de las cartas dirigidas a otra mujer, cuyo viaje fue hecho en el sentido contrario al de Eva: es el caso de nuestra Muriel, que habría vivido como monja en Ronceray antes de instalarse en Wilton²⁶⁰. En la carta-poema que le dedicó Serlo de

strinking that a major intertext for the *Liber confortatorius* is Jerome's letter to Eustochium extolling virginity, which unlike, for example, his *Contra Helvidium*, explicitly does not denigrate marriage or maternity" (Tyler, 2017: 220). En el capítulo primero, ya vimos que las cartas de San Jerónimo a mujeres fueron también un posible modelo literario para los poetas del Loira en sus relaciones epistolares con el público femenino de la época. Gabriela Signori (1999: 203), por su parte, ve en la carta de Baudri a Agnes un reflejo de la de Jerónimo a Eustoquia.

²⁵⁶ El fragmento que cita Tyler (*ibidem*) con su correspondiente traducción al inglés, es el siguiente: *Quod autem te, o dulcissima, hic populus colligit, quod huius piissime matris cunctarumque sororum affectus in te redundant, quod te partum et pontificum dignitas uisitat, quod hec benedicta domina, que tibi hunc locum parauit, que Christum secuta, nunc est uerius comitissima, te colit et affectat...fert consolationem*: "But the fact that this people welcomes you, O sweetest one, the fact that the affection of this very pious mother and all the sisters overflows on you, the fact that the dignity of fathers and bishops visits you, the fact that this blessed lady, who obtained this place for you, who followed Christ, and who is now more truly a very close companion, loves you and has affection for you...brings consolation". Tyler confirma dos cosas importantes para esta tesis mediante el análisis del texto de Goscelin. La primera que, si Goscelin conocía la situación de Eva en Angers, es porque las relaciones entre Wilton y Ronceray tenían que ser ya sólidas. La segunda, que tanto en Inglaterra como en Francia las mujeres estaban en el centro de una importante red de relaciones sociales.

²⁵⁷ Véase el apartado "Las monjas de Ronceray: una comunidad de mujeres lectoras y escritoras" del presente capítulo.

²⁵⁸ El número 1 de *Versus et ludi*, colección de poemas editados por Walther Bulst y Marie Bulst-Thiele (1989). La primera edición fue la elaborada por Jacques-Joseph Champollion (1838).

²⁵⁹ A este respecto, cabe destacar que Frederic Raby (1957b: 29, n. 1) señala que Hilario pudo haber tenido origen inglés.

²⁶⁰ Hay posturas encontradas en relación con este punto. Peter Dronke (1984: 85) sitúa a Muriel exclusivamente en Ronceray, valiéndose de la carta que Baudri le había dirigido reclamándole un intercambio de poemas (*mutua carmina*, texto 4, v. 25) para sostener la autenticidad de la comunicación epistolar mantenida por el poeta con otra monja de la misma abadía: Constanca. Jean-Yves Tilliette (2002: 219, n. 1) rechaza esta idea. Gabriela Signori (1999: 200-201), por su parte, desconfía de la hipótesis que atribuye a Muriel haber sido monja también de Wilton en base a dos argumentos, principalmente. El primero es que el nombre de Muriel se encontraba en los *tituli* de los conventos normandos y que, por su parte, en el poema del *rotulus* con el que la abadía de Wilton contribuyó a recordar la muerte del normando Vital de Savigny, en 1122, no aparece el nombre de Muriel en la oración dedicada a las difuntas relevantes del propio convento inglés —para consultar el poema fúnebre véase el n. 153 de la edición de Léopold Delisle (1866: 328-

Bayeux a Muriel (el único otro testimonio indirecto que conservamos de Muriel como poeta junto con las cartas-poema de Baudri y Hildeberto), se reconoce que era de origen noble y que había llegado del otro lado del océano, “presumably Normandy, where the name was common” (van Houts, 2016: 147)²⁶¹. En uno u otro país, lo cierto es que Baudri insinúa haber conocido a Muriel en persona, habida cuenta de la fama que la precedía entre los hombres de letras (texto 4, vv. 1-6)²⁶². Baudri, que anhelaba tener con Muriel un segundo encuentro (vv. 21-22), la animó a escribirle una respuesta de vuelta (v. 30), una vez que la hubo reconocido como una mujer de vasta cultura (v. 20) a la que podía confiar no solo sus secretos (v. 27), sino incluso la corrección de sus versos (vv. 43-46). Por su parte, Hildeberto escribió a Muriel una carta-poema especialmente laudatoria²⁶³ con el fin último de que la monja le contestase con poemas que aliviasen las cuitas de su exilio (texto 28, vv. 25-26). Con esta referencia, Hildeberto hizo partícipe a Muriel de un

32)—. El segundo argumento es que en la carta-poema que dirigió el normando Serlo de Bayeux a Muriel le reconoció venir de una ciudad rica en poesía, la cual Signori afirmó que solo podía ser Angers, donde está Ronceray. Sobre el primer apunte de esta investigadora, lo cierto es que Tyler omite, cuando habla del *rotulus* de Wilton para Vital de Savigny, que no haya presencia alguna de Muriel (Tyler, 2017: 323-4). En cambio, sí destaca que el poema en honor a Vital escrito en Wilton “hints at the wider culture of which Wilton was a part, gesturing towards Ovid and the Loire poets” (Tyler, 2017: 324), pues estos últimos habrían compuesto también poesía para rollos mortuorios y, en el poema inglés en cuestión, se pueden rastrear ecos de la poesía ovidiana. Asimismo, remarca que es muy plausible que fuesen las propias monjas las escritoras de aquellos versos (Tyler, 2017: 323, n. 95), lo que le ayuda a justificar una vez más, por vía indirecta, la capacidad creadora de Muriel. El segundo argumento de Signori, por su parte, ya ha sido desmontado con lo que se ha ido exponiendo en este epígrafe sobre las mujeres de Wilton y las pruebas de su papel como lectoras, escritoras y mecenas desde tiempos anteriores a la conquista normanda de Inglaterra.

²⁶¹ Véase el poema de Serlo, “Ad Muriel sanctimoniale”, en la edición de Thomas Wright (1872: 233-240). Serlo vivió entre *ca.* 1050-1113, lo que también nos ayuda a situar cronológicamente a Muriel.

²⁶² ¿A quién, si no, se puede estar refiriendo el *apud nos* del verso inaugural? Acerca de en qué lugar se habrían encontrado Muriel y Baudri, van Houts (2016: 147-148) suscribe la hipótesis de que el poeta la habría visto en Wilton, durante alguno de sus múltiples viajes a Inglaterra. Sobre estos viajes, véase Tilliette (2002: 9). Por su parte, Signori (1999: 201), siguiendo la defensa que Tilliette había hecho de la colección de poemas baudriniana como “un des rares exemples de “édition autorisée” que nous ayons conservés du haut Moyen âge” (Tilliette, 1983: 245), cree que el orden en que el poeta eligió presentar los textos es relevante. Ya que el poema a Muriel viene inmediatamente después del enviado a Cecilia de Caen, sustenta Signori que la referencia que se encuentra en aquel a una monja “sin nombre” ha de estar anticipando a la propia Muriel. Así, los vv. 17-18 del siguiente fragmento de la carta a Cecilia serían una prueba (aunque, ciertamente, nada sólida) de que Baudri habría conocido a Muriel en Angers: “He oído que retuviste a una hermana, / cuya fama ha llegado finalmente a mis oídos. / Su nombre se me ha escapado, sin embargo, recuerdo haberla visto; / era de Bayeux, pero vivía entonces en Angers. / Si te parece bien, salúdala de mi parte, / y escíbeme de vuelta tu nombre y el suyo” (*Audiui quandam te detinuisse sororem, / cuius fama meas aliquando perculit aures; / nomen it elapsum, uidisse tamen reminiscor; / Baiocensis erat, sed tunc erat Andegauensis. / Quam, tibi si placeat, nostra de parte saluta / atque mihi nomen rescribe tuumque suumque*; texto 3, vv. 15-20).

²⁶³ Desde el inicio de su carta, Hildeberto compara a Muriel con una sibila, término no extraño, según parece, para dirigirse a las mujeres importantes de la vida cultural. Volveremos a esta idea en el apartado “La sabiduría femenina: la mujer Sibila y otras imágenes” del capítulo tercero de esta tesis.

acontecimiento histórico concreto: su breve periodo de exilio en Inglaterra²⁶⁴, entre 1099-1100, cuando Guillermo II el Rufo, hijo de Guillermo I el Conquistador y rey de Inglaterra entre 1087 y 1110, acusó a Hildeberto de haber instigado un ataque contra su castillo en Le Mans. Así, Hildeberto, que por aquel entonces era obispo de la ciudad, se vio obligado por el rey a exiliarse en Inglaterra, donde tuvo que permanecer hasta la muerte del monarca un año más tarde (Harris, 2016: 450). En palabras de Tyler (2017: 312), es tentador especular que allí habría conocido Hildeberto a Matilde de Escocia, a quien dirigió una serie de cartas, de la misma manera que resulta tentador pensar que allí se habría encontrado también con Muriel.

Fuera del marco de las hipótesis, lo que sí parece evidente es que en esta compleja red de contactos entre personas de Francia e Inglaterra también debemos incluir el papel jugado por la abadía benedictina de mujeres de Sainte Trinité de Caen (o Abadía de las Damas), en Normandía. Fue fundada en 1059 por Matilde de Flandes, esposa, como ya se ha dicho, de Guillermo I el Conquistador y reina consorte de Inglaterra entre 1066 y 1083²⁶⁵. La hija de ambos, Cecilia, fue entregada como oblata poco tiempo antes de que comenzase el proceso de conquista de Inglaterra, con la finalidad seguramente de ganarle a su padre el favor divino durante la incursión. Profesaría como monja a partir del año 1075 y, a inicios del siguiente siglo, Cecilia llegaría a ser la abadesa de Sainte Trinité de Caen, cargo que ostentaría desde el año 1113, cuando sucedería a la abadesa Matilde²⁶⁶, hasta su propia muerte en 1127.

Sobre la educación que Cecilia habría recibido allí, Tyler (2017: 278-279) destaca que su tutor fue el flamenco Arnulfo de Chocques, quien habría entrado en el año 1063 en la abadía de San Esteban de Caen, donde le habrían enseñado Lanfranc y Guillermo Bona Anima. Es interesante que aquel Arnulfo, que no compartía con sus maestros su

²⁶⁴ Sobre el destierro de Hildeberto (¿en qué términos se llevó a cabo?, ¿dónde residió nuestro poeta cuando llegó a Inglaterra?) no he encontrado información. La bibliografía consultada suele simplemente apuntar a la inspiración literaria que habría supuesto Ovidio para los poemas en que Hildeberto trató el motivo del exilio. La relación de la elegía hildebertiana *De casu huius mundi* o *De exilio suo* con las *Tristia* y las *Epistulae ex Ponto* ovidianas la mencionan Theodore Ziolkowski (2005: 105) y José Martínez y Rubén Florio (2006: 93), por ejemplo. Un apunte sobre la influencia de Ovidio y Boecio en la poesía de destierro de Hildeberto lo ofrece Jeremy Dimmick (2003: 285), quien también destaca las relaciones de Baudri con el poeta de Mantua.

²⁶⁵ Su marido fundó en el mismo lugar otra abadía para monjes, la de San Esteban, cumpliendo así con la condición impuesta por el papa Nicolás II para poder autorizar su matrimonio: que cada uno de ellos llevase a cabo la fundación de una casa religiosa (Ward, 2006: 136). Para una relación de las tierras que Sainte Trinité de Caen tenía en Inglaterra, especialmente en la zona norte de Wilton, en Tilshead, véanse a Marjorie Chibnall (1982) y Adam Lucas (2016).

²⁶⁶ Que el rollo mortuario en honor a Matilde de Caen hubiese circulado, además de por Francia, por algunos de los conventos femeninos más importantes de Inglaterra (Nunaminster, Wherwell, Amesbury, Shaftesbury, Wilton, Romsey y Barking) es, precisamente, una prueba más para Tyler con la que demostrar la red de conexiones existente entre ambos países y la importancia de las mujeres en tal mapa de influencias (Tyler, 2017: 280). El poema del rollo mortuario a Matilde de la catedral de Nantes concluía con la recomendación a las mujeres de La Trinité para que nombrasen a Cecilia su sucesora: “Let Cecilia, daughter of the king, be made abbess / of the flock; that will be the very best possible course. / Phoebus, though he sees all things, sees no woman / more brightly radiant, more appropriate for this role” (Sheerin, 2002: 95). Para ver este texto en latín acúdase a Delisle (1886: 224, nº 105).

profunda piedad religiosa²⁶⁷ y que apostaba por una educación donde el legado clásico tenía gran peso, fuese el elegido para tutorizar a Cecilia. Con él, Cecilia habría tenido una enseñanza distinta, más abarcadora y abierta al mundo²⁶⁸. Quizá pudo ser ese el motivo por el que, en opinión de Tyler (2017: 278), Orderico Vital, en su *Historia Ecclesiastica*, habría designado a Cecilia no solo como una mujer educada, sino también como “erudita multipliciter”.

Sea como fuere, el caso es que Cecilia atrajo la atención de nuestros poetas Baudri y Hildeberto. El primero le escribió cuando era todavía una monja, una vez que su augusto padre la hubo igualado “al nivel de los reyes ingleses” (texto 3, v. 4), con el objetivo de exhortarla a que se esforzase en complacer a su marido, Dios (v. 9) y, finalmente, ofrecerle también sus propios servicios (vv. 13-14). Durante la carta-poema a Cecilia, Baudri ensalzó diferentes virtudes de la monja, entre ellas, su “preocupación por la lectura” (v. 7), lo cual remarca, sin duda, la idoneidad de la propia Cecilia como destinataria de la misiva. Hildeberto, por su parte, escribió a Cecilia cuando esta ya ostentaba el cargo de abadesa. Al inicio mismo de su carta-poema, equiparó a la mujer con los dioses (texto 31, vv. 1-6) y se admiró de su honestidad, que la hacía vencer cualquier obstáculo (vv. 15-16). Hildeberto acabó su carta reconociéndola como esposa de Dios, pero también llamándola “reina” y su “señora”, términos que nos recuerdan al código literario del amor cortés²⁶⁹, para finalmente pedirle que no se avergonzase por dedicarle sus alabanzas (vv. 19-22). Parece, entonces, que Cecilia no sería ya solo una esforzada lectora, como le reconocía Baudri, sino también una digna compañera en el ejercicio de la poesía laudatoria.

2.1.3. Las monjas de Ronceray: Emma, Beatriz, Agnes y Constancia. Una comunidad de mujeres lectoras y escritoras

Si seguimos hablando de relaciones sociales que se puedan intentar comprender a través de la literatura, lo cierto es que debemos reconocer a las mujeres que a inicios del siglo XII habitaron en el monasterio benedictino femenino de Ronceray como destinatarias privilegiadas de las cartas de dos de los poetas sobre los que se fundamenta esta tesis: Baudri de Bourgueil y Marbodo de Rennes. No olvidemos, asimismo, que también les escribe Hilario de Orléans.

²⁶⁷ “(...) Drawn to the secular life, he was known as “malcouronne” (ill tonsured)” (Tyler, 2017: 279).

²⁶⁸ “The selection of a tutor versed not only in Christian learning but also in classical learning points to a particular vision about the nature of nunneries and their openness to court culture, and to a desire for both to be part of the latest cultural developments” (Tyler, 2017: 280-281).

²⁶⁹ ¿O, mejor dicho, anticipan el código? Ya vimos que Brinkmann (1971: 13-61) sugirió que el llamado círculo poético del Loira estaba actuando en su época como intermediario entre el código amoroso de Ovidio y el de los primeros trovadores y que Bond (1986: 144, n. 3), por su parte, afirmó que existía una conexión temática entre la obra de Baudri y la de Guillermo IX de Aquitania.

La fundación de este convento, situado en Angers, se le debe a la condesa Hildegarda, esposa de Fulco III (o Fulco Nerra, conde de Anjou), y obedecía a una estrategia de expansión del radio de influencia propia de esa familia²⁷⁰. Se construyó el 14 de julio de 1028, pero no fue hasta el siglo XVI cuando la abadía recibió el nombre de Ronceray con el que la conocemos actualmente, siendo con anterioridad Notre-Dame de la Charité (de Salies, 1874: 195)²⁷¹. En la diócesis de Angers, las grandes abadías de monjas se fundaron entre los siglos XI y XIII (Avril, 1983: 28). Precisamente, una de las cosas que hace importante a Ronceray es que se trata de la primera abadía de mujeres de su zona, cuya fundación tiene lugar en un contexto geográfico y social en el que ya había monasterios masculinos previos, debido a las sucesivas oleadas de fundaciones que se habían ido dando desde época pre-carolingia²⁷².

Durante todo el siglo XI, Ronceray fue, de hecho, la única abadía de mujeres en Angers y en el condado de Anjou. Desde un punto de vista socio-económico, es cierto que a partir del momento de su fundación este centro se va haciendo, paso a paso, cada vez más poderoso gracias a las donaciones que recibe, lo que le permitió ganar “recognition and contributions from lay interests all over the region” (Tuten, 1997: 2)²⁷³. Auspiciado por el poder condal (el mismo poder que había favorecido que en toda la región de Anjou se incrementase la producción, el comercio, la construcción y el fervor

²⁷⁰ A Fulco III se le llegó a apodar “El Constructor” gracias a la gran labor de edificación de abadías e iglesias que llevó a cabo en la zona de Anjou durante el siglo XI. En palabras de Avril, “ce serait donc l’expression de la politique comtale de fondations religieuses qui aurait prévalu chez les Plantagenêts dans la première moitié du XI^e siècle” (Avril, 1983: 30).

En el acta fundacional de Le Ronceray vemos cómo Hildegarda dedica a Dios y a la Iglesia varias de sus pequeñas posesiones, que ha reunido tras comprárselas a diversos vendedores, para el uso de las siervas de Dios y por el perdón de sus pecados y por el alma de su amado esposo, el conde Fulco (*Ego vero Hildegardis, Andegavorum comitissa, dedi Deo et ecclesie B. Marie quasdam parvitatibus mee possesiunculas, quas variis emptioibus a diversis venditoribus comparaveram, in usus ancillarum Dei, pro peccatis meis redimendis et pro anima carissimi mariti mei Fulconis comitis (...)*, extraído de Marchegay, 1854: 4). Sobre los documentos que conservamos de Ronceray, véase la nota 279.

²⁷¹ De hecho, el monasterio es construido sobre las ruinas de una iglesia del siglo VI, dedicada a la Virgen, en la que “après la célébration de la messe, ils auraient partagé le pain bénit, les eulogies, en signe d’union et de charité”, por lo que se deduce que “le nom de Notre-Dame de la Charité rappelle directement cette cérémonie légendaire” (Peteul, 2005: 2). Una hipótesis interesante es la de entender la creación de Ronceray como parte de la política de restauración de establecimientos antiguos propia de la reforma monástica del siglo XI, que actuaría en combinación con la creación, también, de nuevas comunidades (Peteul, 2005: 3). Julie Peteul insiste en que los esfuerzos de Fulco Nerra por legitimar el proyecto de Ronceray a través de su vinculación con la basílica antigua, a pesar de que hacía mucho tiempo que no vivían monjes ni monjas en aquel lugar, es notable (Peteul, 2005: 106 y ss.).

²⁷² “The Angers of Ronceray, in the eleventh and twelfth centuries, was full of religious houses: two from the pre-Carolingian period, reformed and refilled with Benedictines in the tenth century, one brand-new men’s house consecrated to the fashionable St. Nicholas, and several active and powerful houses of canons, including the wealthy cathedral chapter of Saint-Maurice. Many of these institutions arose before Ronceray, and shaped the world into which the nuns entered” (Tuten, 1997: 12).

²⁷³ También Skinner (1984: 99): “Donations of ecclesiastical lands and revenues, not uncommonly under lay control, were among the gifts families made when one of their members entered Ronceray (...) Commercial properties were also donated”.

religioso²⁷⁴), Ronceray se consolidó como un centro de mujeres muy importante en medio de aquel mundo de hombres, especialmente gracias al patronato de la condesa Hildegarda²⁷⁵. Hildegarda, junto con Fulco III, presidió la elección de la primera abadesa de Ronceray, Leoburga, quien fue escogida por veintisiete monjas y contó con el consentimiento de los condes y del hijo de estos, Geoffrey, además de con el apoyo de clérigos nobles, personas laicas y personas nobles de ambos sexos (Tuten, 1997: 2). Así, la presencia de hombres en el día a día de Ronceray no era extraña²⁷⁶, sobre todo si tenemos en cuenta que las monjas eran asistidas por sacerdotes adjuntos, quienes recibían algunos beneficios patrimoniales y económicos por sus servicios a las religiosas²⁷⁷.

A partir del estudio del acta fundacional de Ronceray, Julie Peteul, historiadora que investigó los cartularios²⁷⁸ de esta abadía, concluye que Ronceray se sustenta sobre unos fines político-sociales concretos: el asentamiento del poder condal a partir de la protección a la Iglesia, lo que les permitiría unir al pueblo en torno a un ideal de paz, caridad y buen gobierno²⁷⁹. A estos fines habría que añadir, como Peteul también

²⁷⁴ Tuten (1997: 12). Tuten apoya la teoría según la cual el monacato se ve renovado, en el siglo XI, por las donaciones y fundaciones religiosas. Para el contexto de la fundación de Ronceray, Tuten afirmó que tal esplendor se le debía al conde Fulco III y al obispo de Angers, Huberto de Vendôme (Tuten, *ibidem*).

²⁷⁵ En opinión de Tuten (1997: 18-19), Ronceray podría considerarse, de hecho, como el proyecto personal de la condesa Hildegarda, para el que realizó sendas donaciones a lo largo de su vida, ayudando con su mecenazgo a que las monjas construyesen una base financiera sólida.

²⁷⁶ Ni tampoco las visitas masculinas, tal y como busca sugerir el final del primer poema a Emma de Baudri (texto 6, vv. 23-26), donde el poeta le pide que salude a todas las mujeres de Ronceray menos a Orielda, a quien irá a ver él mismo en persona.

²⁷⁷ “Quatre prêtres dans l’église dédiée à la Sainte Vierge seront nuit et jour au service de Dieu et des moniales qui habitent à cet endroit; ils auront leur maison, des vignes, des prés et le tiers de la dîme de la paroisse. Dans cette église les prêtres susdits assureront le service divin personnellement et avec assiduité. Ils garderont la moitié des offrandes reçues pour la célébration des messes, l’autre moitié allant aux moniales; de même seront partagés entre eux et les religieuses un certain nombre de bénéfices. Les prêtres conserveront ce qui leur sera donné de façon déterminée. Lorsqu’un prêtre étranger au monastère célébrera la messe et recevra quelque don, il gardera ce que les moniales voudront bien lui laisser. Enfin le comte d’Anjou donne aux prêtres de l’abbaye une arche du pont sur la Maine” (Verdon, 1976: 257).

²⁷⁸ Paul Marchegay (1854) editó las actas de Ronceray en un volumen que posteriormente digitalizó la Bibliothèque Nationale de France y que se puede leer desde su portal <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57891283.texteImage>>. En esta tesis se ha consultado tanto esta primera edición como otros trabajos posteriores que corrigen la numeración dada por Marchegay, como oportunamente se indicará. Como explica la historiadora Belle Tuten en su tesis doctoral, en la que estudia el convento de Ronceray desde el punto de vista jurídico, en la edición de Marchegay las actas fueron reorganizadas según categorías geográficas, por lo que según ella se hace necesario consultar también el manuscrito original (Tuten, 1997: 32, n. 57), el cual se encuentra en la Bibliothèque Municipale d’Angers (mss. 844-848). De hecho, Tuten renumeró parte de estas actas en un trabajo de 2004, en el que investigó los documentos conservados sobre ciertas mujeres del convento y que utilizaré en el siguiente apartado para rastrear la existencia de las destinatarias de las cartas de Baudri de Bourgueil.

²⁷⁹ “Les premières lignes de l’acte de fondation nous indiquent deux choses importantes. Tout d’abord, le comte [Fulco Nerra] tente de donner un certain crédit à son projet en rappelant la légende de l’Eulogie et le miracle qui eut lieu: l’abbaye est fondée sur des bases prestigieuses. De plus, il se présente comme le restaurateur d’un ordre passé. Le nom de l’abbaye, la Charité, donne une dimension particulière à son oeuvre. L’idéal carolingien demandait au souverain de protéger

reconoce, una necesidad no menor que se deduce de la propia estructuración de la abadía y la condición femenina de sus habitantes: la de proporcionar un lugar de refugio y estudio a las mujeres de Angers que quisieran (o se viesan obligadas por sus familias) a tomar el velo.

Sobre el origen social de las monjas de Ronceray, los estudios historiográficos demuestran que la mayoría de las mujeres eran aristocráticas, en la línea de lo que era habitual para otros centros monásticos de la misma época de la Francia occidental (Verdon, 1976: 249-251). Sin embargo, tres particularidades de Ronceray resultan especialmente interesantes para este trabajo.

La primera tiene que ver con que, aunque la regla de San Benedicto a la que se acogía la abadía sugería que las mujeres nobles que venían de llevar una vida fuera del centro debían asumir el anonimato al entrar en el mismo, o cuanto menos situarse al final de la jerarquía monástica, esto no se aplicaba en el caso de Ronceray. Esas mujeres no solo eran reconocidas en los registros de la abadía con sus nombres, sino que su experiencia y autoridad en el mundo laico exterior les servía para ocupar cargos importantes una vez que entraban en el monasterio y para desempeñar diversos oficios claustrales (Tuten, 1997: 43-44).

En segundo lugar, hay una proporción bastante superior, en relación con otros centros monásticos femeninos, de mujeres viudas y casadas que entran en Ronceray para llevar una vida religiosa, siendo el número de mujeres del primer grupo dos veces superior al del segundo²⁸⁰. Este hecho es el que, precisamente, lleva a Verdon a pensar que una parte de las monjas de Ronceray podría tener una condición social algo más baja que otras: si entraban tantas viudas allí (al menos en comparación con los otros centros) era porque, tras la muerte de sus respectivos esposos, necesitaban protección²⁸¹. Sin embargo,

les églises et leurs biens, de participer à l'unification du peuple de Dieu (...) Avec la fondation de Notre-Dame de la Charité, non seulement il protège l'Eglise, mais il travaille à la paix et à la charité. Ceci est d'autant plus important que les comtes d'Anjou, alors en pleine ascension, doivent asseoir leur pouvoir" (Peteul, 2005: 107).

²⁸⁰ A partir del estudio de los textos que se conservan de las consagraciones realizadas entre 1028 y 1184 en Ronceray, Verdon afirmó que, de un total de sesentaitrés religiosas, cincuentauna eran muchachas jóvenes, mientras que veintidós eran viudas o casadas, habiendo el doble de viudas que de casadas. Al comparar la situación de Ronceray con la de otros centros, Verdon desgranó que para el mismo periodo en Trinité de Caen, de un número total de veintisiete religiosas, cuatro tenían esposo y tres habían quedado viudas. En Saint-Georges de Rennes, había dieciséis mujeres jóvenes consagradas frente a cinco casadas o viudas. Por último, para Notre-Dame de Saintes, Verdon reconoció que hay información de siete mujeres que estaban casadas o eran viudas cuando entraron en el monasterio y existe testimonio de otras veinticinco muchachas jóvenes (Verdon, 1976: 251).

²⁸¹ Sin embargo, he podido observar que es común que viudas nobles y ricas se retiren al final de sus vidas a los conventos y sigan manteniendo un estatus social alto, con influencias y conexiones en el exterior, como ocurre por ejemplo con la condesa Adela de Blois cuando se instala en Marcigny. Por otro lado, es cierto que hay casos atestiguados para Ronceray en que podemos observar cómo algunos hombres hacían en vida una dotación al monasterio con el objetivo de que sus esposas, si en algún momento deseaban entrar en la abadía, pudiesen hacerlo (Verdon, 1976: 252, n. 35), lo que podría apuntar a que efectivamente quisieran protegerlas en caso de morir antes que ellas. Skinner, haciendo su propia interpretación del artículo de Verdon, llegó a afirmar que "Ronceray accepted some member of the non-aristocratic, even poorer, classes" (Skinner, 1984: 98).

a la luz de trabajos posteriores como el de Tuten, parece que la relación entre las viudas y los conventos pudo haber sido recíprocamente más beneficiosa de lo que planteó Verdon, habida cuenta de que las viudas entrarían haciendo importantes donaciones, bien tomadas de su herencia, bien de su dote:

As a rule, most married women did control the dowry property (*maritagium*) which they brought to their husbands as a marriage portion, and any dower that he might settle on them after the marriage. These properties, to which the husband had proprietary rights during the marriage, could not be alienated without the woman's consent. It was commonly understood that this portion, intended to support a widow, could provide for entrance into a property and their wish to enter the monastery. Describing widows who became nuns, the Ronceray scribes used phrases such as «veiled herself» (*velata se*), «wishing to place herself in holy religion» (*volens se tradere sancte religioni*), and «taking up the holy veil» (*suscipiens sanctum velamen*), indicating that the woman herself initiated the process. These women frequently brought with them large pieces of their own property, either inherited or taken from their dowers, and the charters also reflected their agency in making the donation. Hadois, widow of Guaterius Rabies, «gave to St. Mary all her goods and allods and buildings and valuables» [R 240]. A donation could also be made in advance, reserving the right to profess for women who anticipated entering the monastery late in life: the wife of someone named Inselmus ratified an agreement with Ronceray that she could become a nun whenever she wished [R 119]. Some of these women may have desired to avoid a second marriage; others may have entered strictly for pious reasons. Once they did so, they were certainly guaranteed a measure of support and security that might be unavailable to them outside the monastery (Tuten, 1997: 54-6).

De las dos particularidades antes expuestas se infiere una tercera: las monjas de Ronceray gozaban de una cierta libertad que les permitía mantener lazos con el mundo exterior, lo que les posibilitaba seguir en contacto no solo con sus familias, sino también formar otras conexiones sociales (Tuten, 1997: 44), algo que concuerda perfectamente con los datos expuestos en el anterior epígrafe de este capítulo.

Sin embargo, la situación privilegiada de Ronceray como el gran centro femenino de Angers cambió a inicios del siglo XII, debido a la pronta importancia que adquirió la abadía mixta de Fontevraud. Primero como monasterio de mujeres y hombres desde el año 1101, y luego como abadía mixta desde 1115, Fontevraud fue fundada a manos de Roberto de Arbrissel gracias al patrocinio de otra mujer de la nobleza laica, Adelaida Rivière²⁸². Además de instaurar su propia orden, dejó instituido que la abadía debía ser dirigida siempre por una mujer, a cuyos mandatos se tenía que someter también la comunidad masculina. Así, en 1115 Roberto de Arbrissel confió la dirección de Fontevraud a Petronila de Chemillé, a pesar de que esta había estado previamente casada, reafirmando de este modo la línea que ya se seguía en otros centros como Ronceray o

²⁸² Su marido, Guatier de Montsoreau, vasallo del conde de Anjou, apoyó a su mujer y cedió también tierras, como había hecho ella, a Fontevraud (Venarde, 2018: 60). La fundación de este centro ocurre “dans le contexte de la flambée d'évangélisme que connaît alors l'Anjou” (Peteul, 2005: 3). Así, es cierto que a inicios del XII ya habían aparecido algunas otras abadías de mujeres, aunque ninguna tan relevante como Fontevraud. Véase Tuten 1997 (esp. pp. 19 y ss.) y Venarde 2018 (esp. pp. 57 y ss.).

Wilton y que ya se ha mencionado con anterioridad: la de apertura de los conventos al mundo exterior o *worldiness* (Tyler, 2017: 243)²⁸³.

Las monjas de Ronceray, como ya se ha mencionado, fueron las destinatarias, al menos en el plano puramente intratextual, de las cartas poéticas de Baudri, Marbodo e Hilario. Bulst (1950) fue el primero en afirmar que las *amicae* y *pullae* anónimas a las que escribió Marbodo, obispo y maestro de Rennes, fueron las mujeres de Ronceray. Teniendo en cuenta que las mujeres llegaban a Ronceray por diversos motivos y con diferentes situaciones personales, y tal y como se explicó en el anterior capítulo, los poemas de Marbodo podrían haber sido compuestos para quienes entraban en Ronceray con el objetivo temporal de recibir una educación literaria y después volver al mundo exterior. El carácter amatorio de las cartas-poema de Marbodo, con alusiones a situaciones que aparecían en los *Amores* de Ovidio, así se lo sugirió a Dronke (1968a: 213). Por su parte, Belle Tuten (2004) consiguió demostrar que la mayoría de las actas que mencionan a las destinatarias de Baudri pertenecen al período en el que Tiburga fue abadesa, es decir, entre 1104 y 1122, por lo que su hipótesis es que esta mujer habría promovido la actividad intelectual del convento. Que conservemos también un poema de Hilario a Tiburga en que el canónigo le pedía que respondiese a sus poemas con más poemas²⁸⁴, no haría otra cosa que apoyar la hipótesis de que Tiburga habría estado implicada en el desarrollo literario de Ronceray, por no mencionar que, efectivamente,

²⁸³ En la *Vita altera beati Roberti de Arbrissello*, escrita por el capellán André (y conservada en PL 162: 1057-1078), se cuenta este proceso, que Dalarun extracta en «*Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*». *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle* (2008: 107-110). Según Dalarun (2008: 108), Roberto reunió a obispos y abades no para debatir sobre la sumisión de los hombres a las mujeres que él promulgaba, ni tan siquiera sobre la necesidad de designar una abadesa. Por el contrario, puso el foco sobre las cualidades de la misma Petronila, *conversa laica*, y por ello ciertamente mayor entendedora de los asuntos exteriores (*quae sciat exteriora sollicite ministrare*) de lo que podría ser una virgen claustral (*claustrensis virgo*). El 28 de octubre de 1115, Petronila fue finalmente elegida como la primera abadesa de Fontevraud con el acuerdo de los hombres religiosos (*communi religiosorum virorum consensu*), y la posterior ratificación de Giraud de Angoulême y el papa Pascual II. Resulta muy significativo leer cómo en una Historia de la Iglesia del siglo XIX se describe a Petronila y se legitima su liderazgo en los siguientes términos: “La primera abadesa de Fontevrault fué Petronila de Craon-Chemillé, elegida menos por su ilustre nacimiento, que por su inteligencia y experiencia en los negocios, porque se creyó que una muger acostumbrada en el mundo á observar á los hombres, y aprovechar las coyunturas, seria mas apta para un gobierno tan diversificado y tan extenso, que una doncella encerrada desde su primer juventud, y exercitada unicamente en cantar salmos, ó en meditar las verdades del Evangelio. En la dependencia en que el bienaventurado Roberto puso á los religiosos con respecto á las religiosas, dió á éstas por modelo la madre de Dios, y á aquellos á San Juan Evangelista que recibió orden de Jesus, muriendo en la cruz, de mirar á María como su madre. En consecuencia, quiso de todas las Iglesias de su órden fuesen dedicadas á la Santa Virgen María con un oratorio en honor de San Juan” (Berault-Bercastel, 1805: 173).

Por otro lado, cabe destacar que a Petronila le dedicó Baudri la *Vita prima beati Roberti de Arbrissello* (PL 162: 1043-1058). En la abadía de Fontevraud se retiraron mujeres de la nobleza relevantes dentro del mundo político y cultural del momento, como es el caso de la condesa Ermengarda de Anjou, amiga de Roberto de Arbrissel, esposa del conde de Bretaña Alano IV, y a quien escribe una epístola Marbodo de Rennes, recogida también en esta tesis.

²⁸⁴ “Adiós, dulce señora, y a mis poemas responde con poemas, y envíame dádivas junto con tus versos” (Marchegay, 1876: 247).

implicaría reconocerles a aquellas mujeres una agencia que les había sido largamente negada, hasta época bien reciente, por la historiografía dominante.

Baudri, que fue abad del monasterio benedictino de Saint-Pierre-de-Bourgueil, en Angers, entre *ca.* 1080²⁸⁵ y 1107, escribió su poesía mientras estuvo desempeñando aquel cargo²⁸⁶, lo que concuerda con la cronología dada por Tuten a la hora de situar en el tiempo a las destinatarias de la poesía baudriniana. Como se recordará, las mujeres a las que Baudri carteo fueron Agnes²⁸⁷, Emma²⁸⁸, la novicia Beatriz²⁸⁹ y la monja Constancia²⁹⁰. Menos Agnes, que recibió una, las restantes mujeres contaron con dos cartas en verso de nuestro autor. Constancia, por su parte, habría respondido al segundo poema de Baudri (texto 11) con una carta-poema de la misma extensión (texto 12), como ya sabemos.

En el primer poema que Baudri dirige a Constancia, Baudri invitaba a la monja a que le respondiese “con dulces discursos”, al tiempo que le solicitaba que saludase a Emma “tres o cuatro veces”. Esta afirmación contribuiría, por un lado, a seguir fortaleciendo las potencialidades de una comunidad lecto-escritora, real o imaginada, en la que participarían tanto hombres como mujeres. Por otro lado, el texto baudriniano apunta también a que existía una relación entre ambas mujeres:

Praeterea, qualeso, non obliuiscere nostri,
Fac speciale michi corque iecurque tuum.
Si mandare uelis aliquid, committe tabellis:
Mandandi genus hoc nos decet, ergo placet.
Dulcibus alloquiis leni penitralia patris
Et michi gratifica dulcibus alloquiis.
Praeterea, nostrae ne sim uelut immemor Emmae,
Praesenta nostrum terque quaterque uale.

Te pido, además, que no te olvides de mí,
haz que tu corazón y tu hígado me tengan en un lugar especial.
Si quieres mandarme algo, confíasele a las tablillas:
este género de envío me conviene, y en consiguiente me place.
Con tus dulces discursos suaviza las entrañas del padre,

²⁸⁵ Según Pasquier (1878: 274), Baudri habría sido prior y luego abad de Bourgueil. Para la asunción de este último cargo, aceptó la fecha de 1089 como válida. Guillot (1972, vol. 2: 212), por su parte, rechazó la veracidad de las fuentes usadas por Pasquier y propuso que Baudri habría sido abad entre 1078 y 1082. Desde el año 1107 hasta su muerte, en 1130, Baudri fue arzobispo de Dol-de-Bretagne.

²⁸⁶ Así lo cree Tilliette (1983: 243).

²⁸⁷ Siguiendo los datos proporcionados por Tuten (2004), esta Agnes pudo haber sido la sobrina de Orielda, a quien Baudri menciona en el texto 6 dirigido a Emma y que aparece en R 387 (1125). Otra posibilidad es que fuese Agnes de Craon, atestiguada en R 77 (1116).

²⁸⁸ R 446 (1118).

²⁸⁹ R 124 (1126), 208 (1115), 383 (1125), 308 (1130), 333 (¿), 416 (1132), 426 (1128).

²⁹⁰ R 192 (1129), 247 (1110). La muerte de Constancia es lamentada en otro poema de Baudri (c. 213, Tilliette, 2012), lo que puede ayudarnos a establecer un término *ante quem* en el que situarla cronológicamente, habida cuenta de que, para cuando Baudri dejó el abaciato en 1107, ya habría escrito el poema fúnebre.

y muéstrame amabilidad con tus dulces discursos.
Además, para que no parezca que me olvido de nuestra Emma,
preséntale mi saludo tres o cuatro veces.
(texto 9, vv. 45-52).

En los registros que conservamos, Emma aparece como la maestra de gramática de la abadía. Lo más lógico sería especular que a su cargo habría tenido la educación de las restantes mujeres de Ronceray, algo que los testimonios literarios parecen apoyar. Si recordamos, en el primer poema que Baudri envió a Emma este le había reconocido el mérito de tener un feliz grupo de alumnas bajo su tutela. Además, Baudri señaló también que Emma escribía poesía; una poesía de calidad, como se infiere de que la considerase una mujer afamada:

Aut olim fama michi tantum cognita sola,
Aut uix communi cognita colloquio,
Nunc mecum uiuis non tanquam uirgo gregalis,
Sed tanquam uirgo nominis egregii,
Vtpote quam proprio sic fouit melle sophia
Vt nunc emanent ubera lacte tua.
Quod nuper patuit michi carmina uestra legenti,
Quae tu gratuito nectare condieras.
Ad te concurrunt examina discipularum,
Vt recreentur apes melle parentis apis.

Hace un tiempo me eras conocida solamente por tu fama
o conocida, apenas, por una conversación pública,
ahora vives en mí, no como una joven compañera de rebaño,
sino como una muchacha de renombre en el rebaño
que la sabiduría mantuvo caliente con su propia miel
para que ahora tus pechos emanen su leche.
Esto se me reveló recientemente al leer tus poemas,
los que tú gratuitamente habías condimentado con néctar.
Hacia ti corren los enjambres de alumnas
para que las abejas revivan con la miel de la abeja madre.
(texto 6, vv. 7-16)

En el texto, Baudri continúa alabando el buen hacer de Emma como profesora al afirmar que, de ser posible, él mismo habría sido su alumno: “Si tu orden permitiese discípulos, / yo mismo querría ser tu discípulo” (*Quod si discipulos uester concederet ordo, / Vellem discipulus ipsemet esse tuus*; texto 6, vv. 17-18). Con este reconocimiento, Baudri ciertamente situaba a la mujer en una posición no solo de autoridad, sino incluso de superioridad. Es en esa posición en la que se mantiene Emma cuando, en el siguiente poema que le manda Baudri, este le pide que le corrija su libro:

Sed tibi nunc totum nostrum commendo libellum
Vt studiosa legas, sollicite uideas.
Forma censoris, non allusoris amore,
Vtere, non palpes quod resecare decet.
Nobis, Emma, refers lingua sensuque Sibillam;
Idcirco librum perlege, queso, meum,
cui mea dumtaxat mors «explicit» appositura est;

Rauca cicada strepo, nocte dieque uigil.

Pero ahora te confío mi pequeño libro en su totalidad
para que lo leas, aplicada, lo veas con cuidado extremo.
Utiliza la forma de un crítico, no el amor del jugador,
no toquetees lo que se debe extirpar.
Por tu lengua y tu sentido me recuerdas, Emma, a la Sibila;
por eso lee a fondo mi libro, te lo ruego,
al que no más que mi muerte pondrá la palabra «fin»;
despierto noche y día, emito un canto ronco como la cigarra.
(texto 10, vv. 9-16)

(...)

Ore Sibillino respondeat Emma roganti,
Perlegat, extollat, corrigat, adiciat (...)

Con la boca de la Sibila que responda Emma a lo que le pido,
que atentamente lea, que alabe, que corrija, que añada (...)
(texto 10, vv. 23-24)

Entiendo que Baudri se tiene que referir al libro de poesía donde él mismo estaba recogiendo, entre otras, las cartas-poema que enviaba a las mujeres de Ronceray (“No encontrarás flores en mi poesía, / me refiero a flores de la elocuencia urbana”, *Inuenies nullos flores in carmine nostro, / Flores urbani scilicet eloquii*; texto 10, vv. 29-30). El afán de Baudri por controlar la corrección y estilo de su colección de poemas encajaría con la visión que, según vimos, Tilliette tiene de la obra como un “un des rares exemples de “édition autorisée” que nous ayons conservés du haut Moyen âge” (Tilliette, 1983: 245). Tilliette defendió, de hecho, que al menos la primera parte del manuscrito, la que comprende los folios 5-108 (es decir, los poemas 1-153), habría sido copiada en el *scriptorium* de Bourgueil bajo la atenta supervisión del autor (Tilliette, *ibidem*). Curiosamente, la mayoría de los poemas que Baudri dirigió a mujeres se encuentran en esta parte (casi seguro) supervisada. Todos los poemas (textos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 y 10 del corpus de tesis²⁹¹), de hecho, menos dos: el intercambio que mantiene con Constanza (textos 11 y 12²⁹²). Parece, entonces, que Baudri era muy consciente de querer publicar su poesía a mujeres, y de hacerlo exactamente del modo en que lo hizo.

En uno de los poemas a Emma, Baudri le pedía también a la maestra que invitase a las demás monjas a leer su libro con ella para luego discutirlo juntas, lo que en mi opinión estaría reforzando la imagen de las habitantes de Ronceray como una comunidad de mujeres educadas, con capacidades, cualidades e inquietudes literarias:

Quas uis et quot uis coeant aliquando sorores,
At non indocilis siue loquax coeat.
Garrulitas et lingua procax animusque malignus
Fascinat insontes et nocet obloquium.
Inter philosophos ualuit collatio multum,
Idcirco confer solaque multa lege.

²⁹¹ Correspondientes, en la edición de Tilliette, a los cc. 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142 y 153.

²⁹² Es decir, cc. 200 y 201 en la edición de Tilliette.

A las hermanas que quieras y cuantas quieras, que se reúnan un día,
pero que no vaya la ignorante o locuaz.
El charloteo y la lengua resuelta y el espíritu maligno
hechizan a las inocentes y dañan el debate.
Entre los filósofos tenía valor la comparación de muchas cosas,
por ello tú reúne y también sola lee mucho.
(texto 10, vv. 17-22).

Además de darnos una pista sobre el tipo de comunidad literaria que debían de conformar las monjas de Ronceray, este fragmento me resulta relevante por otro motivo. Algunas investigaciones han dudado de la autoría de la carta-poema de Constanca (texto 12) y han preferido considerarla un ejercicio retórico-literario llevado a cabo por el propio Baudri²⁹³. Uno de los motivos aducidos por la crítica es que en la réplica de ella hay referencias a otras partes del libro de poemas de él, junto con alusiones también a otras obras de autores clásicos. Este hecho se utiliza para dudar de la capacidad de la monja a la hora de escribir la misiva, en base a una supuesta falta de educación literaria (o, más correctamente, testimonio de esa educación) en los conventos franceses de la época²⁹⁴. Sin embargo, el fragmento baudriniano ahora expuesto se podría usar como un contra argumento con el que rebatir tal hipótesis. Si las monjas de Ronceray estaban acostumbradas a recibir, leer y escribir poesía, y si, además, conocían el libro de Baudri, el cual habrían leído, debatido y comentado “en su totalidad” bajo la tutela de Emma, ¿por qué las referencias a otras partes del libro del poeta de Bourgueil y las alusiones a otros autores no iban a ser producto del conocimiento e ingenio de la mujer?²⁹⁵ Es cierto que no conservamos ningún catálogo de la biblioteca de Ronceray²⁹⁶, igual que ya se vio que la biblioteca de Wilton está también desaparecida. Sin embargo, parece peligroso tomar el silencio de las fuentes como una prueba de la pobreza o falta de cultura literaria de las mujeres de aquellas abadías. El resto de los poemas enviados por Baudri a las mujeres de Ronceray apuntarían, de hecho, en esta misma línea: en el caso de que las monjas no hubiesen leído y escrito, en verdad, la poesía de calidad que Baudri parece atribuirles²⁹⁷, al menos habrían formando parte de un discurso público que las reconocía como interlocutoras válidas. Así, aunque esta comunidad lecto-escritora pudiese no haber existido en el plano de la realidad, el hecho de que hubiese sido sustentada por la literatura le habría permitido adquirir una forma duradera, en otro plano; precisamente, sería desde la solidez de su virtualidad desde la que se configuraría la experiencia de aquel mundo, que pasaba de ser posible, a ser, simplemente, mundo nuevo.

²⁹³ Cabe destacar que la colección baudriniana contiene también otro poema (c. 204, Tilliette, 2002) que no fue escrito por Baudri, sino por un tal Odo. De manera ciertamente sesgada, la mayor parte de la crítica se centra en cuestionar la autoría solo de Constanca. Tilliette (2002: 301, c. 204, n. 1) apunta a la posibilidad de que la carta de Odo se deba a la mano de Baudri.

²⁹⁴ Esta es la opinión, por ejemplo, de Tilliette (1992: 142).

²⁹⁵ Esta idea la defiende también Susana Brower (2011).

²⁹⁶ Véase Munk Olsen (1989) para un recuento de los escasos inventarios que se conservan de las bibliotecas francesas y belgas entre mediados del siglo XI e inicios del XIII, junto con un repaso a todos los problemas que acarrea la datación y clasificación de los mismos.

²⁹⁷ Pese a que sus textos no habrían llegado hasta nuestros días.

Reforzando esta hipótesis, estaría el poema dirigido a Agnes (texto 5), donde Baudri recurrió a una petición que ya nos es familiar: tras animar a la monja a que siguiese siendo casta, le pedía que se centrara en el estudio y la escritura, reconociéndole que le debía unas tablillas que ella misma le había ya reclamado²⁹⁸. En la parte final de la carta-poema, Baudri le solicitaba a Agnes que le escribiese una respuesta en verso:

Leniat interdum curas tibi lectio sancta,
Ora, scribe, lege carminibusque stude.
Sit tibi materies diuini pagina uerbi,
Vt fugias nugas, de Domino loquere.
Quas tibi promisi tabulas, quas ipsa requiris,
Reddam cum potero, nam modo non habeo.
Interea mitto nostra de parte ualeto
Tuque michi mittas uersibus ut ualeam.

Una lectura piadosa mitigue, ahora y después, tus preocupaciones,
reza, escribe, lee y ocúpate con la poesía.
El texto de la palabra divina sea para ti la materia,
para huir de las frivolidades, habla sobre el Señor.
Las tablillas que te he prometido, las que tú misma reclamas,
te las devolveré cuando pueda, pues ahora no las tengo.
Mientras tanto te envío de mi parte un saludo
y tú también envíame el tuyo en verso.
(texto 5, vv. 31-38)

Por su parte, en el primero de los dos poemas a Beatriz, Baudri atacaba a la mujer por no haber cedido a sus ruegos, que no eran otros que los de recibir su poesía:

Carmina proferret sua uel mea sepe rogauit
—Carmina nec deerant ista uel illa sibi—,
Sed taciturna nimis digitum superaddidit ori
Et uelo oppanso se uelut occuluit;
Tanquam per cribrum poterat tamen ipsa uideri,
In uelo siquidem multa fenestra fuit.
Displicuit quia nil retulit michi multa roganti
Et me cum uideo nunc asinum ante liram.
Aut nimis effertur, aut callet rustica uirgo,
Forsitan aut sibi sunt haec duo iuncta simul,
Aut magis officio linguae priuata manebat,
Quam praesens illi forsitan abstuleram.

Le pedía a menudo que recitase sus poemas o los míos
—no le faltaban poemas ni de estos ni de aquellos—,
pero, taciturna en exceso, puso un dedo sobre la boca
y tras desplegar su velo así se ocultó;
sin embargo, podía ser vista como a través de una criba,
ya que en el velo había más de una ventana.
Me desagradó que no respondiese a mis numerosas peticiones
y que sea visto como el asno ante la lira.

²⁹⁸ ¿Quizá en una carta anterior que no conservamos? En el caso de que esta carta sea ficcional, resulta relevante que el poeta elija crear la ilusión de intercambios previos, pues ayudarían a consolidar la posición de las mujeres en la comunidad lecto-escritora que vengo defendiendo.

O se ha vuelto muy orgullosa, o se ha endurecido en su rusticidad la muchacha,
o quizás es ambas cosas a la vez,
o más bien permanecía privada de la función de la lengua,
que quizás mi presencia le había arrebatado.
(texto 7, vv. 5-16)

Enfadado, Baudri intentaba estimular la respuesta de Beatriz, es decir, conseguir que esta le escribiese poemas de vuelta con los que alabar o condenar los propios:

Nunc igitur tempto si linguam forte recepit,
Si somnus ualuit uel medicina sibi.
Versibus irritum mutam si forte loquatur,
Inuito precibus, excito carminibus.
Carminibus laudet uel damnet carmina nostra,
Sin autem mutum sit pecus et mutilum.

Por eso intento ahora si por casualidad recupera la lengua,
si el sueño o la medicina la mejoran.
Si provoco con mis versos por casualidad que la muda hable,
la invito con mis oraciones, la incito con mis poemas.
Que alabe o que condene con poemas mi poesía,
de lo contrario será ganado silencioso y mutilado.
(texto 7, vv. 21-26)

En el segundo poema a Beatriz (texto 8), de solo cuatro versos, se reiteraba Baudri en la queja ante el silencio de la novicia:

Murem mons peperit, quia fatur muta Beatrix;
Scripsit, dictauit, paene locuta nichil.
Vel nichil est quod ait, uel quod scripsit tueatur
Et sua defendat carmina carminibus.

La montaña dio a luz a un ratón²⁹⁹, porque Beatriz la muda, habla;
ha escrito, ha compuesto, pero casi nada ha hablado.
O nada es lo que dice, o lo que escribió lo proteja,
y su poesía defienda con poesía.
(texto 8, vv. 1-4)

Así pues, a la luz de los datos expuestos tanto en este apartado como en anteriores, parece atinado afirmar que, cuando menos, Baudri tenía la voluntad de mostrar a las mujeres de Ronceray como miembros de un grupo socio-literario culto. Asimismo, la comunidad lecto-escritora de Ronceray habría tenido cierta envergadura, habida cuenta de que sus mujeres fueron destinatarias también de piezas de otros autores.

²⁹⁹ “La montaña dio a luz a un ratón” o *Murem mons peperit* es una alusión a *Ars Poetica*, 139 (*Parturient montes, nascetur ridiculus mus*), donde Horacio se burlaba de los poetas que prometían demasiado y luego no eran capaces de cumplir las expectativas.

2.2. Las nobles de la corte anglonormanda

En la misma época en que las mujeres de vida religiosa de Caen, Wilton y Ronceray estaban recibiendo la atención de diversos e importantes hombres de letras de la Iglesia, las mujeres de la corte se convirtieron, también a uno y otro lado del canal, en las otras destinatarias privilegiadas de las cartas de aquellos³⁰⁰. El tipo de discurso que reflejan los textos dirigidos a cada uno de estos dos grandes grupos de mujeres es diferente, aunque compartan ciertas concomitancias. Sin embargo, antes de acometer el análisis de las estrategias afectivas presentes en las misivas del corpus de tesis hay que atender otros asuntos que merecen nuestra reflexión. Así pues, en un contexto como aquel de Reforma, cabe preguntarse por la relación, en términos generales, de las mujeres de la aristocracia gobernante con los compañeros de su mismo estamento y con los hombres de la Iglesia, así como también resulta necesario reflexionar acerca de en qué aspectos ellas habrían sido relevantes para la historia social y cultural de la época. Por último, se extraerán una serie de conclusiones en relación con el mecenazgo de cada una de las mujeres implicadas en el acto comunicativo de los textos de esta investigación.

2.2.1 Mujeres y hombres de Estado en un contexto de Reforma

El esfuerzo llevado a cabo por la historiadora Kimberley LoPrete (2008) por resituar el poder de las mujeres medievales de la nobleza gobernante como igual al de los hombres es muy útil para este trabajo. A partir de la revisión de los conceptos de “público” y “privado” y de su utilización, por parte de la historiografía, en su aplicación a la Edad Media, LoPrete demostró dos cosas fundamentales. La primera es que muchos de los asuntos que, desde la contemporaneidad, se englobarían en la esfera pública, habrían sido, en cambio, subsumidos durante el medievo en lo que hoy denominamos esfera privada. La aplicación de ambos conceptos al mundo medieval puede ser útil para ciertos análisis modernos y, en verdad, cuenta con una larga tradición teórica (articulada a partir de la diferenciación aristotélica entre *oikos* y *polis* y la del derecho romano entre individuo y comunidad), pero no se ajustaría a una realidad como la que nos ocupa, en la que los lazos familiares y clientelares fortalecían economías domésticas que afectaban al resto de la sociedad, incluso a nivel jurídico (LoPrete, 2008 :15-16)³⁰¹.

³⁰⁰ Véanse de nuevo las figuras 4 y 5 para una relación de las cartas recibidas por las cuatro mujeres de la nobleza laica sobre las que se sustenta esta investigación, es decir, Ermengarda de Anjou, Adela de Blois, Matilde de Escocia y Matilde de Inglaterra. Al menos, las cartas de las que tenemos constancia. A la luz de estos diagramas, se observa la importante red literaria que aquellas *dominae* tejieron a su alrededor. En la figura 6 se comprueba la agencia de las mismas mujeres como autoras, también, de misivas.

³⁰¹ Piénsese, por ejemplo, en los señoríos. Asimismo, es importante destacar que existe una tendencia en los estudios de economía actuales por integrar la economía doméstica dentro del análisis económico, habida cuenta de que asuntos entendidos tradicionalmente como privados, como pueden ser el matrimonio o la fertilidad, tienen también su influencia en decisiones de otra

LoPrete reconoció que este binarismo público / privado ha afectado a la mirada con la que la historiografía ha venido observando las fuentes durante largo tiempo, al considerar actos privados algunos que, en realidad, habrían tenido carácter público, como es el caso de aquellos que se recogían en los cartularios³⁰². En la misma línea, esta investigadora criticó que las actividades militares, fiscales y judiciales de la élite señorial se hayan considerado, muchas veces, subpolíticas, entendidas, sumariamente, como “affairs of ‘private persons’”, como en el caso de las denominadas “guerras privadas” entre familias de la aristocracia gobernante (LoPrete, 2008: 16). Y, sin embargo, el carácter de aquellos enfrentamientos, llevados a cabo con el objetivo último de preservar el honor (con todos los privilegios materiales y políticos que tal concepto implica), demuestra hasta qué punto lo privado ha sido siempre político³⁰³:

índole (políticas, tecnológicas, jurídicas, etc.). Para una visión panorámica de este campo de estudio, véase Soshana Grossbard (2015).

³⁰² “Generations of historians construed as “private law” the politically important privileges that lords granted individuals and corporate groups, and stressed the unofficial or uncertain legal standing of the informal written compilations of orally transmitted customs embodying the longstanding (though not immutable) traditions of folk communities. Then they contrasted such customs to statutory laws formally promulgated in writing and enforced by official state authorities. The vast majority of the documents known generically as charters —largely recording property exchanges among the aristocratic elite, from modest knights to counts and dukes as well as their clerical relations— continued to be classed as “private acts” distinct from the “public acts” of the royal governments of kings, even if they recorded transactions of fundamental economic importance or relating to the feudal relations between fief-giving lords and their men” (LoPrete 2008 :16). En una línea pareja a la que sigue LoPrete, esta investigación tiene en cuenta el carácter basculante entre lo privado y lo público de la carta como modalidad comunicativa y como fuente de estudio, dadas las circunstancias especiales de su producción y circulación durante la Edad Media.

³⁰³ En mi opinión, es precisamente en este punto en el que los estudios sobre afectos, en su aplicación al fenómeno literario, pueden hacer una de las contribuciones más importantes. Se conservan textos de diferente tipología y carácter (códigos, penitenciales, sermones, vidas de santos, cartas...) que dan cuenta de los esfuerzos de los autores medievales por representar los afectos que provocan desorden (por ejemplo, la ira y el orgullo) como afectos negativos, que deben ser contrarrestadas por otras positivas, como el amor y la alegría, pese a que existan otras ocasiones en que las guerras y conquistas sean, sin embargo y paralelamente, justificadas. A partir de los concilios de paz celebrados en Francia entre finales del siglo X e inicios del XI, los cuales darían lugar a la instauración de la llamada “Paz de Dios” (*Pax Dei*), la Iglesia puso límites a las guerras “privadas” entre señores feudales que habían azotado a Europa al final del imperio carolingio, buscando, en última instancia, reforzar su propio poder. Tales límites no fueron solo legislativos y morales, sino incluso territoriales (piénsese, por ejemplo, en el origen de las sagreras en Cataluña, nacidas como lugar de protección ante la violencia feudal) y, a todos los efectos, de índole política. El vocabulario de aquellas actas es relevante. Por dar un ejemplo, en el acta de Arles (ca. 1035-1041), el arzobispo de aquel lugar pedía que “for the salvation of your souls, we beseech all you who **fear** God and believe in him and have been redeemed by his blood, to follow the footsteps of God, and to keep **peace** one with another, that you may obtain eternal peace and quiet with him” (*Rogamus vos et obsecramus omnes qui **timetis** Deum et creditis in eum et ipsius sanguine redempti estis, ut caveatis et provideatis vos ad salutem animarum et corporum et sequamini vestigia Dei, **pacem** habentes ad invicem, ut cum ipso mereamini pacem et tranquillitatem perpetuam possidere*). Traducción tomada de Smail y Gibson (2009: 149); texto en latín extraído de *MGH Const I, App. III*, p. 596, 1, desde el portal web <<https://www.dmgh.de>>. Los textos que conservamos, como acabo de mencionar, son múltiples y diversos, pero todos ellos son una prueba sólida, por un lado, de la inoperancia de la oposición público / privado al mundo

Like other family possessions, honors —those bundles of lands, rights, and titles that constituted the material base of the social prestige and political reach of the ruling chivalric elite— were acquired largely through inheritance, albeit according to distinctive rules, such as those governing the transmission of those peculiar goods called fiefs. Indeed, the integral link between one's honor and one's honors discloses the extent to which the public domain of the state had come to be subsumed into the domestic realm of dynastic families and lordly households (LoPrete, *ibidem*).

La segunda gran aportación de LoPrete es reconocer y argumentar que, en la Francia de los siglos XI a XIII, el poder de las mujeres nobles de la aristocracia gobernante era parejo al de los hombres y, en tanto que normal y habitual, no habría sorprendido a sus contemporáneos³⁰⁴. Aquellas señoras, o *dominae*, ejercían derechos y poderes sobre tierras y personas del mismo modo en que también lo hacían los señores (*domini*), aunque tal realidad parezca haber quedado oculta en la traducción del sustantivo femenino latino a las lenguas actuales. Términos como “dama” o “señora” no reflejan de manera suficiente la carga conceptual que pesa, en cambio, sobre el vocablo *domina*, algo que tampoco ocurre con la traducción a “lady” del inglés³⁰⁵. En tanto que esposas de los

medieval que criticaba LoPrete, y por otro, de que los afectos subyacen, de manera fundamental, a la articulación de las realidades político-sociales de la época. Véase, en este sentido, el libro de Daniel L. Smail y Kelly L. Gibson (2009), especialmente su capítulo 8 (“The effort to regulate violence and emotion”), el volumen editado por Thomas Head y Richard Landes (1992) y el trabajo de Óscar López (2006).

³⁰⁴ Los elogios y críticas que efectivamente aquellas mujeres recibieron por parte de sus compañeros no buscarían directamente cuestionar su autoridad, sino que estarían intrínsecamente relacionados con dinámicas de identidad y de género típicas de la época, como se verá en el capítulo tercero de esta tesis. Así, en palabras de LoPrete: “The domain of women of the lordly elite —the spheres in which they exercised dominion— included, in certain routinely occurring situations, the exercise of authoritative jurisdictional powers over lands and men, and nothing struck contemporaries as extraordinary when women wielded those powers in those contexts. Like men's, the measures they took could displease as well as please contemporaries, although, because women represented the marked gender and there were fewer female lords than male ones, lordly women's actions tended to attract exaggerated praise or blame. Still, however much such commendations or condemnations might be linked to other traits deemed particularly feminine, noblewomen's capacity to act with lordly authority was not denied” (LoPrete, 2008: 14-15).

³⁰⁵ “At the heart of understanding the implications of these views for noblewomen's powers in France lies a problem of translation: what English word best conveys to a modern audience —on both sides of the Atlantic— the sense of the word *domina* as understood in the eleventh to thirteenth centuries? *Domina*, the feminine form of *dominus*, is most frequently translated as “lady”. But does “lady” adequately convey the powers and jurisdictional authority of the consorts of medieval lords? Perhaps in the United Kingdom, where Lady is the title borne by female members of a constitutionally empowered House of Lords. But what are the authoritative powers of the wives of the hereditary peers in that body? Ladies they may be, but in that case the title refers to their elevated social status, not to any jurisdictional authority as might be exercised by their husbands. A lady may be deferred to, but not because of her lordly powers. Indeed, in many other English-speaking countries, if “lady” connotes anything specific, it is high social standing and perhaps adherence to a certain code of behaviour. Powers of command over lands and people, such as wielded by medieval lords (*domini*), do not enter the mental picture at all” (LoPrete, 2008: 17).

señores, madres de los herederos, dueñas de tierras y honores³⁰⁶ y, en muchas ocasiones, regentes de los territorios que entraban en su jurisdicción en ausencia de sus maridos³⁰⁷ o hijos, aquellas mujeres ejercieron unos poderes con consecuencias, a todas luces, políticas (y, en ese sentido, también públicas) que fueron percibidos por sus contemporáneos “as natural extensions, not transgressions, of noblewomen’s traditionally feminine and domestic social roles” (LoPrete, 2008: 17).

En un contexto como el ahora descrito, la literatura conservada, especialmente la epistolar, nos muestra que a los hombres de la Iglesia de la época les interesaba estrechar lazos de amistad con gobernantes fuertes y relevantes, independientemente de cuál fuese su sexo. Se trataba de una relación mutuamente beneficiosa: los poetas del mundo eclesiástico ayudaban, con sus alabanzas, a fortalecer la reputación de las *dominae* a partir de su inclusión en un discurso público configurado desde la *amicitia* y la *caritas*, al mismo tiempo que el ensalzamiento de tales cualidades instaba a las mujeres a retribuir a los poetas de manera acorde a las virtudes previamente elogiadas. Siguiendo una lógica similar a la que operaba en las relaciones epistolares con las mujeres de vida religiosa, los textos a las mujeres de la nobleza laica gobernante que conforman el corpus de esta tesis demuestran que también los autores medievales esperaban de ellas que viviesen de un modo que complaciese a Dios y sirviese de modelo de actuación a otras personas, dado el marco más amplio y público de influencia en que, como se ha explicado antes, aquellas señoras ejercían su poder y honor. El apoyo mutuo entre el estamento eclesiástico y el feudal garantizaba dos cosas: por un lado, que los hombres de la Iglesia siguiesen desempeñando una gran influencia (como educadores, consejeros, amigos) sobre las

³⁰⁶ No solo las esposas de los *domini* tendrían acceso al poder, sino que, como apuntó Duby, también sus hijas adquirirían, por el hecho de serlo, el derecho a la *potestas*. Aunque en un sistema hereditario de honores como el de la Francia del siglo XII eran normalmente los hijos (en el caso de haberlos) quienes la heredaban, lo importante es que podía darse el caso de que fuesen ellas quienes lo hiciesen, lo que las convertía en tan valiosas como codiciadas (Duby, 1995: 70). Con todo, como señalaron Jo Ann McNamara y Suzanne Wemple (1973: 134), las mujeres que heredaban las tierras las conservaban en propiedad; en caso de querer cedérselas a sus maridos o a la familia de aquellos, tenían que dar su consentimiento expreso. Algunas, como Matilde de Toscana (siglo XI), insistían en apartar a sus maridos de la administración de sus propiedades. Asimismo, es importante destacar que la gran cantidad de tierras que desde finales del imperio carolingio en adelante poseía la nobleza laica, empezaba, en cierto modo, a eclipsar la autoridad monárquica (McNamara y Wemple, 1973: 133). El ducado de Leonor de Aquitania (siglo XII), por ejemplo, doblaba en extensión a las tierras de la monarquía francesa. Cuando Leonor se divorció del rey de Francia y se casó con el de Inglaterra, no perdió sus derechos sobre su ducado. También designó a su segundo hijo, en vez de al primero como era costumbre, como su heredero (McNamara y Wemple, *ibidem*).

³⁰⁷ Así lo demuestra, por ejemplo, la carta que el conde Esteban de Blois mandó a su mujer Adela, en el año 1098, para informarle de los avances en la Cruzada contra los turcos. “These which I write to you, are only a few things, dearest, of the many which we have done, and because I am not able to tell you, dearest, what is in my mind, I charge you to do right, to carefully watch over your land, to do your duty as you ought to your children and your vassals. You will certainly see me just as soon as I can possibly return to you. Farewell” (*Pauca certe sunt, carissima, quae tibi de multis scribo, et quia tibi exprimere non valeo quae sunt in animo meo, carissima, mando ut bene agas, et tibiae tuae egregie disponas, et natos tuos, et homines tuos honeste, ut decet te, tractes, quia quam citius potero me certe videbis. Vale.*) Tanto el original latino como la traducción han sido extraídas de *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/79.html>>.

personas que controlaban la esfera política y, por otro, que quienes ejercían el poder pudiesen seguir beneficiándose del apoyo público de los representantes de Dios en la tierra, algo especialmente importante cuando se daban enfrentamientos por la sucesión³⁰⁸. Algunas de las cartas recogidas en el corpus de esta tesis contribuyen a iluminar estas hipótesis. Así, por ejemplo, la número 38, dirigida por Hildeberto a la reina Matilde de Escocia:

Humilis Cenomanorum minister HILDEBERTUS, MATHILDI venerabili Anglorum reginae, ad illius stare dexteram, a cuius dextris astitit regina in vestitu deaurato circumdata varietate. Audita per praesentium latorem, et salute qua incolumis es, et salutatione qua me dignata es, de primo quidem gaudium subortum est, de secundo vero nomen mihi et gloria exuberant. In leges enim et in Ecclesiam peccare convincor, nisi de salute laetetur et exsultet spiritus meus, cuius incolumitas et legum reverentiam, et Ecclesiae statum servat incolumen. Nihil enim est unde magis oporteat laetari animam Christianam, quam super eorum incolumitate, quibus et legum integritas, et Ecclesiae status incolumis perseverat. Gaudeo igitur, sed et gaudebo, quoties meas aures aura, quae te sospitem nuntiet, afflaverit, quoties audiam vivere reginam et valere, cui et potestas collata est ad iudicium sceleris, et mores ad exemplar honestatis.

El humilde ministro de Le Mans, Hildeberto, a Matilde, la venerable reina de los ingleses, para permanecer a la mano derecha de aquel a cuya diestra está en pie la reina asistida en dorados y variados ropajes. He oído por el portador de las presentes (cartas) que estás perfecta de salud y que te dignas a saludarme; por lo primero ciertamente florece mi alegría, por lo segundo en verdad mi nombre y mi gloria rebosan. Me acuso de pecar contra las leyes y contra la Iglesia, si no se alegrase y exultase mi espíritu por la salud de aquella, cuya integridad también preserva íntegros el respeto a las leyes y la situación de la Iglesia. Nada, de hecho, es más necesario para alegrar a un alma cristiana que la salud de quienes preservan la integridad de las leyes y el estatus de la Iglesia incólume. Me alegro pues, pero también me alegraré, siempre que el viento sople a mis oídos y anuncie que la reina vive y está bien, siempre que escuche que vives y ejerces como reina, en quien se reúne el poder para juzgar crímenes y las costumbres como ejemplo de honestidad.

Hildeberto, que había escrito a la reina cartas con diferentes intencionalidades (como poeta laudatorio, la número 30, como consejero, la número 36, y como beneficiario del mecenazgo de Matilde, la número 37), se dirige ahora a la misma para expresarle la alegría de saber, simplemente, que se encuentra bien y que le manda saludos. A pesar de su brevedad, esta misiva resulta reveladora por varios motivos. Primero, porque apunta a que existía una estrecha relación entre ambos, ya que el objetivo principal parece que es, meramente, saludarse. En segundo lugar, porque Hildeberto se encarga de conectar los designios de la ley (de los hombres) y de la Iglesia a partir de una serie de repeticiones que se dan en la mitad de la carta y que enfatizan el vínculo entre los poderes seculares y eclesiásticos. Por último, en la despedida, el poeta confiesa *alegrarse* cada vez que se conjugan en la reina ambos poderes. Es así que una reina no solo debe ejercer como reina (algo que se sintetiza en el reconocimiento de su *potestas* para juzgar crímenes), sino también vivir como tal, alzándose como un modelo de honestidad (como se verá, un valor

³⁰⁸ Así, por ejemplo, Hildeberto apoyó, de manera interesada, el derecho de Enrique a gobernar en Normandía, así como el de Adela a llevar a cabo acciones como condesa de Blois (LoPrete, 2007: 182).

claramente cristiano) que pueda inspirar al resto de la sociedad. Mientras Matilde de Escocia cumpla con ambos deberes, Hildeberto —y por extensión, la Iglesia— estará felizmente de su parte.

Como era de esperar, estas alianzas entre las mujeres de la nobleza laica gobernante y los miembros más altos del estamento eclesiástico no siempre fueron bien vistas, especialmente en un contexto como el de los movimientos reformistas de finales de siglo XI e inicios del XII en el que, como ya se ha explicado, existía una lucha de intereses entre los poderes papales y los monárquicos por el control del mundo. Así lo atestigua, por ejemplo, la carta que algunos obispos alemanes, aliados con el rey de Alemania, Enrique IV (1056-1106), enviaron a Gregorio VII después de haber decidido en el sínodo de Worms (1076) dejar de reconocerlo como papa, una vez que este había excomulgado un año antes, en el sínodo de Lenten (1075), a cinco de los obispos de Enrique IV por simonía. En aquella carta³⁰⁹, los obispos alemanes renegaron del papa Gregorio VII a través de un discurso en que ligaron su carácter con afectos negativos, como la crueldad y el orgullo, a la vez que le hicieron responsable, precisamente por su carácter, de haber fracturado la paz y el amor de Dios. Su arrogancia y atracción por lo profano le habrían hecho, así, conducir a toda la Iglesia hacia el desorden:

Cum enim Dominus et redemptor noster **pacis et charitatis** bonum quasi singularem fidelibus suis characterem impresserit, cuius rei testimonia plura extant quam ut epistolari brevitati comprehendere valeant, **tu e contrario dum profanis studes novitatibus, dum magis amplo quam bono nomine delectaris, dum inaudita elatione distenderis**, velut quidam signifer scismatis omnia membra ecclesiae quae secundum apostolum quietam et tranquillam vitam ante haec tua tempora agebant, **superba crudelitate, crudelique superbia** lacerasti, flammamque **discordiae** quam in Romana ecclesia diris factionibus excitasti, per omnes ecclesias Italiae, Germaniae, Galliae et Hispaniae **furiali dementia** sparsisti.

Our Lord and Redeemer impressed the goodness of **peace and love** upon his Faithful as their distinctive character (John 13:35; 1 John 2:5), a fact to which there are more testimonies than can be included in the brevity of a letter. But by way of contrast, you have inflicted wounds with **proud cruelty and cruel pride**, you are **eager for profane innovations** (1 Tim. 6:20), **you delight in a great name rather than in a good one**, and with **unheard-of self-exaltation**, like a standard bearer of schism, you distend all the limbs of the Church which before your times led a quiet and tranquil life, according to the admonition of the Apostle (1 Tim. 2:2). Finally, the flame of **discord**, which you stirred up through terrible factions in the Roman church, you spread with **raging madness** through all the churches of Italy, Germany, Gaul, and Spain.

En la misma carta, los enemigos de Gregorio VII le acusaban de estar enajenado por una locura que le habría llevado también a quitarle el poder a algunos obispos, hecho intolerable debido a que aquel poder emanaba de Dios. Recordemos que, a inicios del

³⁰⁹ “Letter of Renunciation of Gregory VII by the German Bishops” (Synod of Worms, January, 1076), cuya traducción al inglés se puede consultar, de manera electrónica, en el portal <<http://medieval.ucdavis.edu/20B/Worms.html>>, desde el que cito. Para ver esta y otras cartas relacionadas con aquel enfrentamiento, acúdase a Mommsen y Morrison (2000). El texto en latín lo cito desde *MGH, LL. 2, Suppl. tomi I, Heinrich IV imp. constitutiones*, pp. 45-46, que he consultado en el portal <<https://www.dmgh.de>>.

siglo XII, el Anónimo normando³¹⁰ había escrito un tratado en el que reconocía que tanto reyes como obispos tenían la capacidad dual de las personas mixtas, al combinar en sus cuerpos cualidades espirituales y seculares. Los oponentes de Gregorio VII utilizaron como argumento que ellos mismos sostenían el poder por gracia divina para atacar la decisión del papa de arrebatárselo³¹¹. Una vez que en la carta ya había quedado previamente perfilado el retrato afectivamente negativo de Gregorio VII, la lógica que subyacía a esta nueva acusación de los obispos alemanes es clara: si la soberbia del papa le hacía creer que estaba por encima de los designios de Dios, los obispos, en consecuencia, no podrían acatar ya más sus órdenes:

Sublata enim, quantum in te fuit, omni **potestate** ab episcopis, quae eis divinitus per gratiam sancti Spiritus, qui maxime in ordinationibus operatur, collata esse dinoscitur, omnique rerum ecclesiasticarum administratione plebeio **furori** per te attributa, dum iam nemo alicui episcopus aut presbyter est, nisi qui haec indignissima assentatione a **fastu tuo** emedicavit, omnem apostolicae institutionis vigorem, illamque pulcherrimam membrorum Christi distributionem quam doctor gentium tociens commendat et inculcat, miserabili **confusione** miscuisti; sicque per haec tua gloriosa decreta, quod sine lachrimis dici non potest, Christi fere nomen periit. Quis autem illud pro indignitate rei non stupeat, quod novam quandam indeitamque potentiam tibi usurpando arrogas, ut debita universae fraternitati iura destruas? Asseris enim, cuiscunque nostrum parrochiani aliquod ad te delictum vel sola fama perveniat, ultra iam non habere quemquam nostrum aliquam potestatem vel ligandi eum vel solvendi, praeter te solum, aut eum quem tu specialiter ad hoc delegeris. Quae sententia, quam omnem insaniam excedat, quis in sacris literis eruditus non videat?

For you have taken from the bishops, so far as you could, all that power which is known to have been divinely conferred upon them through the grace of the Holy Spirit, which works mightily in ordinations. Through you all administration of ecclesiastical affairs has been assigned to popular madness. Since some now consider no one a bishop or priest save the man who begs that office of Your Arrogance with a most unworthy servility, you have shaken into pitiable disorder the whole strength of the apostolic institution and that most comely distribution of the limbs of Christ, which the Doctor of the Gentiles so often commends and teaches (Rom. 12:5; 1 Cor. 12:2). And so through these boastful decrees of yours —and this cannot be said without tears— the name of Christ has all but perished. Who, however, is not struck dumb by the baseness of your arrogant usurpation of new power, power not due you, to the end that you may destroy the rights due the whole brotherhood (Cf. 1 Pet. 2:17)? For you assert that if any sin of one of our parishioners comes to your notice, even if only by rumor, none of us has any further

³¹⁰ Como ya se sabe, George Williams lo identificó con Guillermo Bona Anima, el maestro del maestro de la abadesa Cecilia.

³¹¹ El debate teológico sobre la naturaleza y la gracia en el mundo terrenal lo solucionó el Anónimo normando otorgando la máxima relevancia al momento de la unción, por ser la que posibilitaba que tanto reyes como miembros de la Iglesia se convirtiesen en Dios-hombre: por su naturaleza, eran personas individuales, pero, por la gracia, adquirirían la capacidad de convertirse también en Cristo, es decir, Dios-hombre (“Christus, id est Deus-homo”). Véase el tratado del Anónimo normando *De Consecratione Pontificum et Regum*, recogido en *MGH, Libelli de lite Imperatorum et Pontificum Saeculis XI. et XII. Conscripti*, 3, 664, 20-31, que se puede consultar de manera electrónica en el portal alemán dedicado a la obra <https://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000830_00671.html?sortIndex=010%3A090%3A0003%3A010%3A00%3A00>. Acúdase al trabajo de Kantorowicz (1952) para un comentario sobre la misma.

power to bind or to loose the party involved, for you alone may do it, or one whom you delegate especially for this purpose. Can anyone schooled in sacred learning fail to see how this assertion exceeds all **madness**?

La última de las ofensivas al papa sobre la que los obispos legitiman su escisión tiene que ver precisamente con la estrecha relación que mantenía Gregorio VII con algunas mujeres importantes de su época, a las que le atribuyen el estar administrando, *de facto*, todo el orbe de la Iglesia:

Ad hoc quasi foetore quodam gravissimi scandali totam ecclesiam replesti de convictu et cohabitatione alienae mulieris familiariori, quam necesse est. In qua re verencudia nostra magis quam causa laborat, quamvis haec generalis querela ubique personuerit, omnia iudicia, omnia decreta per **feminas** in apostolica sede actitari, denique per hunc **feminarum novum senatum** totum orbem ecclesiae administrari.

In addition to this, you have filled the entire Church, as it were, with the stench of the gravest of scandals, rising from your intimacy and cohabitation with another's wife (Mathilda of Tuscany) who is more closely integrated into your household than is necessary. In this affair, our sense of decency is affected more than our legal case, although the general complaint is sounded everywhere that all judgments and all decrees are enacted by **women** in the Apostolic See, and ultimately that the whole orb of the Church is administered by this **new senate of women**.

Así pues, la carta de los obispos anti-gregorianos al papa me es útil para ejemplificar tres presupuestos fundamentales y recurrentes en esta investigación. Por un lado, que los datos conservados parecen apuntar a que las mujeres ejercieron influencia en su entorno y que, como se venía argumentando, el estamento eclesiástico era una pieza fundamental del mismo. En segundo lugar, esta misiva puede ser considerada asimismo un indicio de que el poder femenino podía ser usado en la construcción de ciertas realidades políticas que no siempre iban a complacer ni beneficiar a todos los agentes sociales implicados. De una y otra conclusión se infiere una tercera: la epístola medieval podía emplearse, por uno y otro sexo, como herramienta política³¹².

³¹² Véase el estudio de Ian Stuart Robinson (1978) para una comprensión de las cartas que Gregorio VII envió a su red de amistades como elementos de presión política con los que fortalecer la Reforma. En *Epistolae* he encontrado recogidas veintiocho cartas de Gregorio VII enviadas, entre 1073 y 1080, a distintas mujeres de la nobleza laica. Dos de ellas fueron dirigidas a Matilde de Flandes, esposa del Guillermo I el Conquistador. En ellas podemos comprobar cómo el papa buscaba afianzar el apoyo de Matilde y, a través de ella, el de su marido. En la primera de las misivas, fechada en abril de 1074, el papa le dice haber oído sus cartas y le da las gracias por su generosidad, que entiende como prueba de su amor y humildad y que recibe con alegría como indicio y esperanza de su salvación (*Auditis nobilitatis tue litteris liberalitatem tuam dilectioni, filia dilecta, et humilitati invigilare intellegimus, ex quibus tue salutis indicium et spem certam hilariter accepimus.*). Se despidió de la reina instándola a que siga inspirando asuntos útiles en el alma de su marido (*insta viro tuo, anime utilia suggerere ne desinas*) pues si, como había dicho el apóstol, un hombre infiel podía ser salvado por una mujer creyente, entonces un hombre creyente podría ser hecho todavía mejor persona por una mujer creyente (*Certum enim est, si vir infidelis per mulierem fidelem, ut ait apostolus, salvatur, vir etiam fidelis per mulierem fidelem in melius augmentatur*). La segunda de las cartas, de mayo de 1080, se inicia de manera muy similar. En este caso, al papa no le han sido recitadas las cartas de Matilde, como en la ocasión anterior, sino que él mismo las ha leído (*Ingenuitatis vestre lectis litteris*) y ha podido entender

2.2.2 El mecenazgo femenino: de Ermengarda de Anjou a Matilde de Inglaterra

Son muchos los estudios que han revalorizado el papel de las mujeres medievales de la nobleza laica como benefactoras. En la primera parte de este capítulo, vimos que era frecuente que las mujeres de la aristocracia gobernante donasen sus tierras, que ahora sabemos que era habitual que poseyesen en propiedad, para la fundación de nuevos conventos. El hecho de apoyar y mantener estas fundaciones implicaba que, de manera más o menos directa y consciente, aquellas mujeres fuesen responsables del florecimiento artístico y cultural derivado de su existencia, como en los casos anteriormente analizados.

Para el estudio del mecenazgo femenino de las mujeres de la nobleza laica que forman parte de esta tesis existen sendos trabajos académicos que lo abordan desde diversas, pero complementarias, perspectivas. Como ya se vio, el libro de Elizabeth Tyler (2017) es relevante para investigar el mecenazgo femenino, entre los siglos XI y XII, de la corte anglosajona y anglonormanda, por lo que contiene amplia información acerca de las cuatro nobles laicas que aparecen en este trabajo: Ermengarda de Anjou, Adela de Blois, Matilde de Escocia y Matilde de Inglaterra.

2.2.2.1. La condesa Ermengarda de Anjou

Por su parte, Amy Livingstone estudió la vida de Ermengarda de Anjou (1067-1147) en un trabajo de 2014, de elocuente título: “Extraordinairement ordinaire: Ermengarde de Bretagne, femmes de l’aristocratie et pouvoir en France au Moyen-Âge, v. 1090-1135”. A partir del ejemplo concreto de Ermengarda, condesa de Bretaña, el objetivo de la investigadora es contribuir en la superación del paradigma de excepcionalidad con el que largamente se ha leído el poder femenino en la Edad Media o, en sus palabras, el llamado “síndrome de Leonor de Aquitania”³¹³. Están documentadas las relaciones epistolares

cuánto obedecía la mujer a Dios, con cuánto amor se adhería a su fe (*quam fidei mente Deo oboedias, quanta dilectione fidelibus suis adhereas, intelleximus*). Gregorio VII agradece a Matilde su generosidad, sabiendo que cualquier cosa que pueda necesitar de ella se la dará sin demora (*quicquid de vestris vellemus, si notum vobis fieret, sine mora susciperemus*), pero reconoce que no hay cosa más valiosa que el vivir una vida casta, ayudando a los pobres y amando a Dios y al prójimo (*Quod enim aurum, que gemme, que mundi huius pretiosa mihi a te magis sunt expectanda, quam vita casta, rerum tuarum in pauperes distributio, Dei et proximi dilectio?*). Los regalos que espera obtener de Matilde tienen que ver con el amor: con el mismo amor, en cuanto Dios le dé la oportunidad, ha de armar a su propio esposo (*Hec et his similia a te munera obtamus, ut integra et simplici diligas, nobilitatem tuam precamur, dilecta obtineas, habita nunquam derelinquas. His armis et armilibus virum tuum armare, cum Deus tibi oportunitatem dederit, ne desistas*). La primera de las cartas se puede consultar en <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/50.html>>; la segunda, en <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/51.html>>.

³¹³ “L’affirmation selon laquelle les femmes de pouvoir au Moyen Âge, comme Aliénor d’Aquitaine, étaient en quelque sorte «hors du commun» ou «extraordinaires» a longtemps caractérisé les analyses portant sur les femmes de l’élite. Les recherches récentes ont démontré

entre Ermengarda e importantes hombres de la Iglesia, como Roberto de Arbrissel, Bernardo de Claraval o Godofredo de Vendôme, así como su papel fundamental en la política del momento, especialmente notable en las etapas en que, como ocurrió también con su coetánea, Adela de Blois, Ermengarda fue regente del condado mientras su marido, Alano IV, estaba en la cruzada, o co-regente con su hijo Conan hasta que este alcanzó la edad adulta (Livingstone, 2014: 7-8). Mantuvo una estrecha relación con la Iglesia, algo que demuestra tanto la literatura epistolar conservada como la entrada de Ermengarda, cuando todavía estaba casada, primero en Fontevraud y, después, en una de las casas cistercienses de mujeres de Cîteaux (Livingstone, 2014: 12)³¹⁴. En esa misma línea se pueden entender sus acciones piadosas y benéficas en Tierra Santa, donde vivió con su hermanastro, Fulco V, una vez que este se hubo hecho rey de Jerusalén por su matrimonio con Melisande (Livingstone, 2014: 13). Su patrocinio de centros monásticos no fue solo directo, sino también indirecto: su padre, Fulco IV, realizó antes de morir una donación a Fontevraud siguiendo el consejo de su hija³¹⁵. Así se recoge en el acta testamentaria del propio conde, del año 1109, donde se menciona que estaban presentes ante su lecho de muerte tanto los consejeros del hombre como los religiosos más importantes de la zona, por lo que el hecho de que hubiese reconocido delante de ellos a su propia hija, Ermengarda, como una persona que influía en sus decisiones, puede leerse como una manera de legitimar la autoridad y posición de la misma dentro de la sociedad (Livingstone, 2014: 15). El relevante papel de Ermengarda como benefactora lo encontramos atestiguado en las actas de donación de su hijo Conan, donde la mujer empieza a aparecer de manera constante, en un intento de los condes de Bretaña por adherirse a la reforma gregoriana. Así, por ejemplo, debe entenderse la devolución de derechos que Ermengarda y Conan restituyeron a la abadía de Ronceray sobre ciertas tierras que habían acabado heredando mujeres e hijos de curas, lo que, según Livingstone, mostraba dos asuntos fundamentales para la Reforma, de manera simultánea: el rechazo del matrimonio clerical, por un lado, y la oposición a la posesión de tierras eclesiásticas a manos de la nobleza laica, por otro (Livingstone, 2014: 19-20). Esta actitud piadosa fue la guió el comportamiento de la condesa hasta el final de su vida, como nos indica el ejemplo de su esfuerzo, en un consejo de la Iglesia celebrado en 1146, por “limiter les prétentions des seigneurs bretons sur l’abbaye de Saint-Sulpice” (Livingstone, 2014: 23).

que l’exercice du pouvoir politique et l’influence n’étaient pas rares, contrairement à ce que les érudits ont écrit. Cette tendance a parfois continué à prospérer (...)” (Livingstone, 2014: 7, n. 1)

³¹⁴ En la primera entró en el año 1105, de mano de Roberto de Arbrissel, hasta que en 1108 un consejo decretó que tenía que permanecer casada y volver al mundo exterior. Bernardo de Claraval la convenció de tomar el velo nuevamente, aunque más tarde, en el año 1132 o 1133, Ermengarda abandonaría la vida religiosa, se iría un tiempo a Jerusalén y, finalmente, retornaría a Bretaña, donde volvería a actuar como consejera de su hijo, el conde Conan III, hasta su muerte (Livingstone 2014 : 15 y 21-2).

³¹⁵ Según explica Livingstone, la donación se hizo en algún momento entre 1100 y 1106, por lo que Ermengarda podría ya estar viviendo en Fontevraud. En ese caso, parece plausible que Fulco IV hiciera la donación “pour soutenir les intérêts de sa fille au sein de cette communauté religieuse” (Livingstone, 2014: 15). Puede que Ermengarda también hubiese estado detrás de las generosas donaciones (tierras, puentes, bueyes...) realizadas por su hermanastro Fulco V de Anjou a Fontevraud (Livingstone, *ibidem*, n. 28).

Considero útil ejemplificar con un texto algunos trazos del tipo de poder político y cultural que Ermengarda de Anjou habría ejercido en su época. Alrededor del año 1131, Godofredo de Vêndome, que había sido muy crítico previamente con Ermengarda por haber abandonado la vida monástica, le escribe una carta³¹⁶ con el objetivo de pedirle dinero para el priorato de Trinité de Angers, donde su padre Fulco IV había elegido ser enterrado tiempo antes. Primero, abre su carta alabando su buen hacer en la región, tanto a nivel político como benéfico, lo que la convierte en una servidora del ejército de Dios.

Por su papel de líder terrenal, Ermengarda ejerce las leyes de la justicia y busca proteger la paz del territorio. Gracias a su vocación espiritual, la condesa auxilia a los más desfavorecidos. Godofredo afirma así que la nobleza de su *origen* se ve superada por su nobleza de *costumbres*, motivo tópico este, como ya se ha ido comprobando en el anterior capítulo, en la literatura enviada a mujeres por hombres de la Iglesia:

Goffridus Vindocinensis monasterii humilis servus, dilectae in Christo filiae Ermengardi vitae laudabilis comitissae, sic in hoc saeculo misericorditer agere ut in futuro misericordem Dominum videre valeat et habere. Pervenit ad me de te, regia proles, quod mihi non displicet, et nemini debet displicere, quia Deo placet. In terreno regimine, ut audiui, exercens jura justitiae, et patriae faciens pacem, multis proficis, pauperes pascis esurientes, sitientibus porrigis potum, nudos vestis, et nobilitatem generis morum nobilitate superans, Deo potius militare quam saecularibus negotiis implicari videris.

Geoffrey, humble servant of the monastery of Vendôme, to his beloved daughter in Christ Ermengard, countess of praiseworthy life, to act so mercifully in this world that she can see and have the merciful Lord in the future. I have heard about you, royal of family, what does not displease me, and should displease no one because it pleases God. In your earthly rule as I have heard, exercising the laws of justice and making peace in the country, you do good to many, you feed the hungry poor, offer drink to the thirsty, clothe the naked; and conquering the nobility of birth with nobility of customs you seem to serve in God's army rather than get involved in worldly matters.

De manera deliberada, Godofredo elige enfatizar el carácter *regio* de Ermengarda, algo que, según afirma, le complace tanto a él como a Dios. La inserción de la condesa en la realeza puede que tenga que ver con que su hermanastro Fulco V, como ya se ha dicho, se hubiese convertido en rey de Jerusalén por medio de sus segundas nupcias con la reina Melisande. Pero la genealogía de Ermengarda nos ayuda también a seguir viendo conexiones entre Francia e Inglaterra y, asimismo, entre la casa noble angevina con otras casas importantes. Así pues, del primer matrimonio de Fulco V con Ermengarda de Maine nació Godofredo V, que se había casado con Matilde de Inglaterra, la hija de Enrique I y Matilde de Escocia. Por su parte, Alicia de Anjou, hermana de Godofredo V, se había unido a Guillermo, el único hijo varón y heredero al trono de Enrique I, pero que falleció en un naufragio. Además, el matrimonio de Sibila de Anjou (hermana de Godofredo y Alicia) con Teodorico, conde de Flandes, habría ayudado en las relaciones de Francia con el país belga. Sea cual fuere el referente que se esconde tras la alabanza de Ermengarda

³¹⁶ La carta y la traducción al inglés la cito desde *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/243.html>>.

como miembro de una regia stirpe, lo que está claro es que la necesidad de actuar con piedad en el seno de la familia es ligada, por Godofredo, con el imperativo de la caridad para con la Iglesia. La *pietas* y la *caritas* funcionan, en esta parte de la carta, como elementos bisagra desde los que explorar conceptos como el amor, la virtud o la memoria:

Haec sancta justitiae et pietatis opera in te cum gaudio laudare et possum et debeo. Sed est aliud, quod sicut pro tua reverentia non praesumo reprobare, approbare non audeo. Nam dum charitate tua leniente pene omnis moestus ad te veniens lacrymam tergat, et vix aliquem a tua praesentia recedere liceat tristem, insuper etiam multarum ecclesiarum januas saepissime aperiatur tuae devotionis oblatio. mirum valde nec est pia admiratione mirandum, cur ecclesiam, in qua tuus venerabilis pater sibi elegit sepulturam, et quae pro illo a te amplius debuit honorari, filiali dilectione honorare non studeas, et naturae jura conservans, te ejus fuisse filiam, sicut veraciter fuisti, debitis beneficiis non ostendas. Olim, et in veteri lege et in nova, religiosi et omni laude et memoria digni principes exstiterunt qui loca, ubi patrum suorum corpora sepulta sciebant, semper charius diligentes, ut ea vario ornamentorum genere decorarent et multimodis possessionibus dilatarent, tota intentione studebant.

These holy works of justice and piety I can and should praise in you with joy; but there is another which just as I do not presume to reprove out of respect, I do not dare to approve. For while from your soothing charity almost everyone who comes to you sad dries his tears and scarcely anyone is permitted to leave your presence sad, while, moreover, the offering of your devotion so often opens the doors of many churches, it is quite amazing and not to be wondered at with pious admiration, why you do not strive to honor with filial love the church in which your venerable father chose to be buried and which should be honored more by you for his sake, and why, according to the laws of nature, since you were his daughter the as you truly were, you do not show favors you owe it. In the past, in the old law and the new, there were religious and worthy princes who with all praise and memory knew the places where the bodies of their fathers were buried and loving them more dearly, they strove with all their intent to decorate them with various adornments and endow them with many kinds of possessions.

La lógica de Godofredo impone actuar con generosidad a la hora de adornar, materialmente, la memoria de los muertos, pues de ella dependerá la memoria simbólica no solo de aquellos, sino también de quienes los honren con la piedad debida. El recuerdo animoso de una virtuosa Ermengarda, según se deduce, estará condicionado por cómo recuerde ella misma a su padre. Y, dentro de esta lógica, quienes ostentan la capacidad de fijar y mantener una imagen positiva de la condesa no son otros que los escritores, por lo que a Ermengarda le conviene acceder al patrocinio que Godofredo de Vêndome le pide. A su vez, la caridad que la mujer pueda tener hacia su difunto padre beneficiará a muchas otras personas, como es el caso de los monjes que viven donde está enterrado su progenitor:

Nos, quos ille vir pia recordationis nec carne genuit, nec magnas divitias, nec aliquam nobis possessionem reliquit, ecclesiam, in qua sepultus est, pro illo diligimus magis et honoramus, et numerum monachorum qui in ea sacrificia pretiosa, pretia scilicet animae suae, Deo quotidie offerant, augmentantes, de rebus abbatae nostrae maximam partem, unde ibi vivere valeant, eis contulimus. Has pro patre tuo, qui defunctus est saeculo, utinam Deo vivat! tibi specialiter litteras scripsimus, quia nisi tu sola patris tui animae haeres exstiteris, qui ejus haeres existat alium de sua carne genitum ad praesens invenire non poterit. Cum vero memor paternae salutis aliis tuae charitatis expanderis sinum,

contra locum, in quo tuus pater egregius princeps corpore jacet, nulla occasione deinceps contineas clausum. Vale: et parce mihi, si male locutus sum; si bene, acquiesce.

We, whom that man of pious memory did not engender in the flesh, nor did he leave us great wealth or any possession, we love and honor the church in which he is buried more for his love and, increasing the number of monks who daily offer precious sacrifices to God of value to his soul, we confer on them a great share in things from our abbey so they can live there. We have written these letters to you especially for your father who has departed from the world, may he live in God. Since except for you there is no heir to the soul of your father, and another heir from his flesh could not be found at the moment, and since indeed mindful of paternal salvation you open the bosom of your charity to others, do not keep it closed for no reason against the place in which the outstanding prince your father lies in his body. Fare well and forgive me if I have spoken badly, if well, acquiesce.

2.2.2.2. La condesa Adela de Blois

Por su parte, el mecenazgo de Adela (*ca.* 1067- *ca.* 1137), condesa de Blois, Chartres y Meaux, ha sido objeto de estudio, de manera monográfica, por Kimberley LoPrete (1992 y 2007, especialmente). Esta sumalizó en su tesis doctoral las prolíficas, pero también dispersas y fragmentarias, referencias a la vida de Adela de Blois que encontró en diferentes tipos de fuentes medievales³¹⁷. Gracias a la recopilación y estudio de esa información, se sabe mucho más sobre el radio de influencia de la condesa. Así, conocemos que Adela tenía trato directo con catedrales (Chartres, París y Reims), importantes monasterios benedictinos (como, por ejemplo, el de Molesme) casas canónicas (como la de Orléans), obispos (de Le Mans, Chartres, Laon...), arzobispos (procedentes no solo de Francia, sino también de Inglaterra, concretamente, de Canterbury y York), además de patrocinar casas de mujeres en Cîteaux, Pontigny y Preuilly (LoPrete, 1992: 6-8). Adela poseía enormes cantidades de dinero, seguramente de procedencia anglonormanda (LoPrete, 1990: 578, n. 32), como demuestra, por ejemplo, el hecho de que hubiese sufragado ella sola el coste de la participación de su

³¹⁷ Sobre la dificultad de estudiar tales fuentes: “Though direct evidence for Adela’s life and career of about seventy years is fragmentary, it exceeds that for any other woman her status and generation. This evidence falls into four main categories of sources long familiar to medievalists but each presenting its own interpretative problems. These groupings are, roughly, charters and other documents, letters, narrative sources —both histories and hagiographical texts— and literary works, most notably poems. Strict separation of categories is, of course, impossible as some documents are in letter form, some letters contain reference to juridical acts, some poems are verse epistles, the literary works were not necessarily fictional but their relationship to historical reality is complex, and both narrative texts and letters were composed according to rhetorical norms and for purposes that did not necessarily correspond to modern notions of accurate reporting of mere events” (LoPrete, 1992: 4). Diversos autores, tanto coetáneos suyos (Pedro el Venerable, Godofredo Grossus, Guillermo de Jumièges, etc.) como posteriores (Guillermo de Malmesbury, Enrique de Huntindong y Guillermo de Newburgh, entre otros) recogieron sus actividades en textos históricos y también de carácter piadoso (LoPrete, 1992: 4-6).

marido Esteban en la cruzada³¹⁸. Fue regente del condado durante las ausencias de su marido y, cuando este murió en el año 1102, continuó ejerciendo como condesa hasta entrar, en el año 1120, como monja en la casa cluniacense de Marcigny. Introdujo a sus hijos en el gobierno cuando llegaron a cumplir la edad necesaria: a Guillermo, conde de Chartres, en 1103 y a Tibaldo, conde de Blois, en 1107 (LoPrete, 2006: 6). Su hijo pequeño, Enrique, fue abad de Glastonbury, obispo de Winchester y legado papal en Inglaterra. Su hijo Esteban fue rey de Inglaterra (1135/1154)³¹⁹.

Dentro de su amplia red de mecenazgo, es muy notable la comunicación directa que Adela tuvo con autores de su época. Escribió y recibió sendas cartas. Fue, además, destinataria de poemas laudatorios de mano de autores como Godofredo de Reims³²⁰, Baudri y Hildeberto.

Baudri, que como sabemos le había escrito un extensísimo poema de alabanza a la condesa (texto 1), recibió su apoyo y el de algunos prelados para salir elegido como arzobispo de Dol en el año 1107 (LoPrete, 2006: 6). La relación de Adela con el obispo Ivo de Chartres, con quien mantuvo una importante correspondencia, fue estrecha, tanto que la condesa le ayudó a reformar monasterios, como el de las monjas de Faremoutiers, y él la apoyó durante sus vicisitudes políticas (LoPrete, *ibidem*). A Adela le dedicó en el año 1109 Hugo de Fleury, monje benedictino de la abadía Saint-Benoît-sur-Loire, de posible origen normando, los cuatro libros de su primera versión de la *Historia Ecclesiastica*³²¹. La carta dedicatoria, recogida y traducida al inglés en *Epistolae*³²², se abre con una afectiva *captatio* en la que Hugo reconoce a Adela, *serenissima domina*, sus nobles orígenes y su erudición, para a continuación señalarle la finalidad con la que le envía la crónica, que abarca tanto el deleite como la instrucción en la consecución de buenas costumbres y acciones. Aunque la condesa ya había sido agraciada con grandes virtudes (como se verá, adquiridas tanto por tradición —de su noble linaje— como por capacidades propias —su naturaleza—), siempre hay potencialidad para ser mejor persona:

³¹⁸ Dado que Esteban perjudicó su propia reputación y la de su familia al regresar al hogar sin haber terminado su misión en Tierra Santa, Adela le forzó a cumplir sus votos y volver a Jerusalén, donde acabó muriendo (LoPrete, 1990: 578).

³¹⁹ Puede que tuviese también tres hijas (LoPrete, *ibidem*).

³²⁰ En el caso de Godofredo de Reims, la alabanza es por vía indirecta y tiene que ver con el nacimiento de la mujer en 1067, un año después de la conquista de Inglaterra por Guillermo I. En una carta-poema dirigida a Ingelrannus de Coucy (*Ad Ingelrannum*), Godofredo evoca el poema dirigido por aquel a Adela, sobrepasándolo en el elogio: según el maestro de Reims, fue la propia grandeza de Adela la que demandó nacer de un rey (*Forsitan ignores quod rex de consule surgit / Quid cause fuerit? Filia causa fuit.*) (LoPrete, 2007: 23-4; Raby 1957a: 315). Para una edición de los trabajos de Godofredo consúltese a Elmar Bröcker (2002). Para un estudio sobre el valor de las cartas de Godofredo de Reims en relación con sus influencias clásicas (no sólo la ovidiana, tradicionalmente más estudiada, sino también la horaciana) véase Helena de Carlos (2003a).

³²¹ Esta primera versión se encuentra conservada en París, BnF, lat. 4963, y comienza con la carta a Adela, recogida en los folios 2v-5r (de Toro, 2010: 57). En el año 1110, Hugo escribió una segunda versión, dividida en seis libros y con un prólogo nuevo, cuyo contenido no cambiaría sustancialmente con respecto a la anterior: si bien el ejemplar original es una crónica universal del mundo desde sus orígenes hasta Carlomagno († 814), la segunda versión llega hasta la muerte del emperador Lotario en el año 855 (de Toro, 2010: 56).

³²² Se puede consultar en <<https://epistolae.columbia.edu/letter/97.html>>.

Dominae suae Adelaē venerabili comitissae Hugo sancti Benedicti Floriacensis alumnus magnae felicitatis decus. Dignum censeo, serenissima domina, munus presentis operis mansuetudini vestrae supplici affectu dedicare, cum sitis nostri aevi multis preponenda proceribus, tum generositate preclara, tum probitate precipua, tum quoniam estis litteris erudita, quod est gentilitium sive civilitas magna. Munus autem meum hunc appello codicellum compendiosa brevitate subtilissimum, qui sua vos amenitate delectet et adhortetur ad benefaciendum, et ad vitam bonis moribus exornandam. Non quod non sitis satis decenter magnis virtutibus adornata, sed quod semper in melius proficere commonemu.

To his ruling lady Adela venerable countess, Hugh, foster-son of St. Benedict of Fleury, the adornment of great happiness. I deem it worthy, most serene lady, to dedicate the gift of the present work to your gentleness with a suppliant's affection since you are foremost among the many princes of our age, illustrious in your nobility, outstanding in your probity, and erudite in letters, which is nobility or great civilization. I call this gift of mine a little book, subtle in its compact brevity, which may delight you with its charm and exhort you to doing good and to adorning your life with good habits. Not that you are not honorably and well adorned with great virtues, but that one can always improve.

El trabajo que le dedica, según Hugo, contribuirá a engrandecer y fijar contra el paso del tiempo el nombre y memoria de la *domina* en el mundo. El monje reconoce en este punto que Adela es una activa y prolífica benefactora de buenos trabajos, lo que prueba el papel de la mujer como mecenas reputada de la época. A cambio, el monje le pide recibir de ella protección para su obra, confirmando que las relaciones entre las mujeres de la aristocracia laica gobernante y los miembros de la Iglesia eran mutuamente beneficiosas:

Vestri autem nominis monumentum, domina mea, tam huius libri occasione, quam bonorum operum executione, quibus incessanter operam impenditis, perenniter posteris relinquetur; nec poterit umquam ullo oblivionis tempore terminari. Igitur hoc exile munus a me vobis oblatum gratanter suscipite, et ab improbis favore vestro defendite.

But the monument to your name, my lady, as much by the occasion of this book as by the accomplishment of good works, which you are constantly involved in, will be left to posterity in perpetuity and will never be lost to the oblivion of time. Therefore graciously receive this poor gift offered by me to you and defend it with your favor from the wicked.

Es muy relevante la manera en que Hugo pospone la alabanza de Adela, pese a reconocer que la merece tanto por su *origen* como por su *naturaleza* y, en cambio, se centra en justificar el porqué de que le dedique su trabajo, anticipándose a las posibles quejas que esto suscite. El monje apoya su acción en la existencia de relaciones previas entre hombres y mujeres, como la de San Jerónimo, que se había cartearado con Paula y la hija de esta, Eustoquia³²³ (ss. IV-V), la del papa Gregorio I con la reina de los lombardos,

³²³ Sobre la influencia de San Jerónimo en el grupo de mujeres aristocráticas romanas del “círculo del Aventino” y la paulatina conversión de algunas de ellas al más riguroso ascetismo, en la línea promulgada por los monjes del desierto, y del caso específico de la importante matrona Paula y su hija Eustoquia, véase Mercedes Serrato (1991).

Teodolinda (s. VIII)³²⁴, y la de una mujer devota y Cristo³²⁵. Estos ejemplos llevan a Hugo a concluir que el “sexo femenino” no debe, por tanto, ser privado “del conocimiento de cosas más profundas”, pues las mujeres acostumbraban a poseer una “gran diligencia de mente” y “elegancia de las costumbres más respetadas”:

Porro de virtutum vestrarum preconio, quas originis vestrae sublimitas et naturae felicitas nobis infuderunt, modo loqui erubesco, ne videar uti levitate parasitica. Loquar autem alias ubi fuerit oportuno. His autem qui sinistrorsum suscepturi sunt, quod hoc opus vobis dedicavi, respondeo: beatum Hieronymum presbyterum sanctam Paulam et eius filiam Eustochiam multis scriptis honorasse saepe, et venerabilem Gregorium antistitem Romanum Theudelindae Italorum reginae quatuor dialogi sui libros transmisisse. Sed et mulier secus pedes Domini sedens audiebat verba oris eius, tanto Phariseis et Saduceis non solummodo sed et ipsis Christi ministris melior, quanto devotior. Sexus enim femineus non privatur rerum profundarum intelligentia, verum, ut in sequenti lectione lucide declarabimus, solet aliquando feminis inesse magna mentis industria et morum probatissimorum elegantia.

As to praise of your virtues, which the sublimity of your origin and the felicity of your nature have poured out over us, I blush to speak lest it seem the frivolity of a parasite. I shall however speak of it elsewhere when it is appropriate. To those who will take it amiss that I dedicated this work to you, I answer: the blessed priest Jerome often honored holy Paula and her daughter Eustochium with many writings, and the venerable bishop of Rome, Gregory, sent the four books of his dialogues to Theodolind, queen of Italy. And the woman who sat at the feet of the Lord and heard the words of his mouth was better, more devoted, not just than the Pharisees and Saducees but even than the ministers of Christ. For the female sex should not be deprived of knowledge of deeper things, as we shall clearly declare in the following reading for truly great industry of mind and elegance of upright customs is found in women.

La importancia de la mujer para la Iglesia no la limita Hugo a la mención de la devota de Cristo, sino que el monje profundiza en la idea de que el mismo Cristo nació del cuerpo de una mujer virgen, en la manera y tiempo elegidos expresamente por Dios. De tal decisión se puede deducir, pues, la legitimidad de la inclusión de las mujeres en los asuntos que preocupan a la Iglesia:

Et Dominus quidem, qui cuncta de nihilo fecit, uno momento temporis potuisset omnia simul facere et universum genus humanum ad sui reverentiam cultumque perducere. Sed non fecit, immo secreto et inscrutabili sacramento non in mundi principio sed opportuno tempore disposuit nasci de virgine. Qui ubi mundo per nativitatem humanae carnis serenus illuxit, ex Iudaico et gentili populo sexta mundi aetate unam aecclesiam congregavit, et ita sibi invicem utrumque populum intra eandem aecclesiam uno spiritu foederavit, ut iam non esset ibi ulla diversitas, sed una libertas. Quod autem de femina nasci voluit, magnum nobis benignitatis suae beneficium ostendit et immensum

³²⁴ A ella habría enviado una copia de sus *Diálogos*, como reconoce Hugo de Fleury y, como antes de él, había afirmado Pablo el Diácono en su *Historia de los longobardos* (Herrin, 1989: 179, n. 85). Katherine Fischer (1973: 16) consideró a Teodolinda la responsable de que el catolicismo romano se consolidase entre los lombardos.

³²⁵ Entiendo, por la referencia que hace Hugo a los fariseos, que se trataría del pasaje bíblico en que una mujer pecadora ungió entre lágrimas los pies de Jesús (*Lucas* 7: 36-50). La consideración de Hugo de Fleury sobre aquella mujer como mejor y más devota que los fariseos, saduceos y que los ministros de Cristo, implicaría la supresión de jerarquías por cuestión de género.

humilitatis exemplum. Ceterum carne contaminari non potuit, qui carnem mundare venerat.

And the Lord, who made all from nothing, could have at the same time made everything and brought the whole human race to reverence and worship of him. But he did not, rather by a secret and inscrutable sacrament he disposed to be born of a virgin not at the beginning of the world but at an opportune time. Who serenely lighted the world through the nativity of human flesh, brought together one church from the Jewish and gentile people in the sixth age of the world, and so bound to himself both people within that church with one spirit, that there would be no diversity, but one liberty. That he wanted to be born from woman shows the great beneficence of his benignity and an immense example of humility. He could not be contaminated by the flesh of others who came to purify flesh.

La parte final de la dedicatoria de la *Historia Ecclesiastica* a Adela vuelve a utilizar, como ocurría en el inicio, un lenguaje afectivo, mediante el cual el monje recalca el compromiso que la condesa debe tener respecto a los sacramentos, por alzarse ella misma como pilar fundamental tanto en el mundo eclesiástico como en el secular. Esto último refuerza la hipótesis presente también al inicio de esta carta, cuando Hugo reconocía que su obra exhortaría a Adela a seguir haciendo el bien: las mujeres de la nobleza laica debían ser referentes conductuales dentro de un marco de influencia que, en términos modernos, hoy llamaríamos público. La carga positiva de los afectos aquí sugeridos, relacionados con la alegría y la felicidad principalmente, refuerzan lo oportuno de que la crónica vaya dirigida a una mujer que, por su linaje noble y la honradez de sus costumbres, es hija de la Iglesia del Señor:

Aecclesia vero sancta haec omnia in domino Iesu Christo sinceritatis affectu credit et complectitur et magna devotione prosequitur. Ergo et vos aecclesiae Domini filia haec eadem sacramenta intenta mente percipite et letabunda legite et legendo credite.

Vive, vale, gaude, multa dignissima laude/
Progenies regum, cleri populique columpna,/
Quam probitas morum, quam nobilitas atavorum/
Exornant eque; cedant tibi prospera quaeque!

But the holy church believes all these things in sincere affection for the lord Jesus Christ and embraces and follows them with great devotion. Therefore you, daughter of the church of the Lord perceive these sacraments with attentive mind and read them happily and reading believe them.

Live, thrive, rejoice, most worthy of great praise,
progeny of kings, pillar of clergy and people,
whom uprightness of customs and nobility of ancestors
equally adorn; may every prosperity yield to you.

2.2.2.3. La reina Matilde de Escocia

Por su parte, el rol de Matilde de Escocia (1079-1118) como benefactora de las artes y la literatura y como reina y administradora de los ingleses (1100-1118), junto a su marido Enrique I de Inglaterra, lo analizó Lois Huneycutt (1996) en ““Proclaiming her dignity abroad”: The Literary and Artistic Patronage of Matilda of Scotland, Queen of England,

1100-1118". Como demostró esta investigadora (Huneycutt, 1996: 157-160), Matilde de Escocia controlaba sus tierras, lo que le permitió administrar, por ejemplo, la abadía de Malmesbury y, con ello, tener influencia en la política pública y en el mecenazgo tanto secular como eclesiástico. Fue regente de Inglaterra durante la mayoría de los viajes de su marido a Normandía, estuvo presente en las reuniones de la curia real y dio fe en las actas del rey, pero, también, fue amiga y mecenas de arquitectos (como Gundulfo de Rochester), físicos (Faritius, Grimbald) y poetas (como nuestros Hildeberto y Marbodo, Ivo de Chartres, etc.). Sabemos que los poetas de la Iglesia continental, a cambio de sus panegíricos, recibieron favores y regalos. Existe un inventario del siglo XV de la abadía de Westminster que atestigua que Matilde de Escocia, en su calidad de *bona regina*, regaló prendas litúrgicas a algunas instituciones. Sabiendo esto, no resulta extraña la petición a la reina, por parte de Ivo de Chartres, de una casulla, dato que ha llegado a nuestros días en una carta que él mismo escribió en el año 1100:

(...) Peto etiam ut ad imprimendam arctius menti meae tuae excellentiae memoriam, poderem, vel aliquam aliam vestem sacerdotalem parvitati meae transmittas qualem deceat et reginam dare, et episcopum in celebratione divinorum sacramentorum induere. Valet.

(...) I ask also that, in order to impress the memory of your excellence more sharply on my mind, you send a chausuble or some other priestly garment to my smallness which is fitting for a queen to give and a bishop to wear in celebration of the divine sacraments. Farewell³²⁶.

Con este argumento Huneycutt (1996: 159-160) rebatió a quienes conjeturaban que la petición de mantos, casullas o sotanas a las mujeres gobernantes era un *topos* de la literatura medieval, una ficción, demostrando, en cambio, que se trató de un intercambio históricamente documentado³²⁷. La consecuencia más relevante de tal compensación es que, tal y como describió Huneycutt, Matilde de Escocia consiguió establecer una red de mecenazgo triple:

The Anglo-Saxon artisans received commissions and court patronage, the continental churches received luxury liturgical objects crafted in the latest style, and Matilda and the new Anglo-Norman monarchy benefited by receiving the recognition and approval of leading members of the continental church. (Huneycutt, 1996: 159).

La carta número 37 del corpus de esta tesis, dirigida por Hildeberto a Matilde de Escocia, es una prueba más del mecenazgo que la reina de Inglaterra ejercía en la Europa continental, específicamente en Francia. La misiva se abre con una consideración general sobre la generosidad y benevolencia genuinas de la reina y sobre el afecto y devoción a la Iglesia y a Dios que atesora su esplendoroso regalo, que resulta cuanto más valioso por

³²⁶ El fragmento en latín y su correspondiente traducción al inglés han sido extraídos de *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/411.html>>.

³²⁷ Recordemos que al final del largo poema laudatorio dirigido por Baudri a Adela de Blois (texto 1) el autor le pide una capa (vv. 1343-1360). El otro poema a la condesa (texto 2) está escrito con la única finalidad de conseguir la susodicha prenda. Hildeberto le demanda una casulla en el texto 34.

la propia grandeza de quien lo envía. Hildeberto utiliza un lenguaje especialmente afectivo en esta parte:

Humilis Cenomanorum sacerdos H. M. venerabili Anglorum reginae gloria et honore dignissimae, salutem et orationum instantiam.

Difficile est discrete semper ac provide beneficia collocari. Nesciunt hanc excelsae potestates providentiam, quas pulchrum est benefacere vel indignis. Talem ego apud te munificentiam expertus, benedictionem tuam gratiarum prosequor actione, stupefactus pariter, et gloria muneris, et affectu tribuentis. Munus enim tuum plurimum commendationis ex se ipso promeretur, utpote ambitiosum materia, praeclarum caelatura. Ejus tamen pretium mittentis majestate cumulatur, minusque est quod ars ei contulit aut natura, quam quod habet ex regina. Quod si nec pondere, nec ingenio placeret artificis, non aliter tamen illud amplecterer, quam vel thura superi, vel pinguium libamina victimarum. Illi siquidem non hostiam, sed affectum considerant, eorumque gratiam devotio, non impensa promeretur. Purus et integer animus eos quocunque vult inclinat, nec minus quadrante quam talento, coelestem mitigat indignationem. Sic et apud me tuum donum tuus animus commendat, sic magnificat, sic illustrat. Ipsum bene quidem rutilat auro suo, sed melius animo tuo, animo cui beneficium placuit, cui innata est, non suggesta, voluntas largiendi; animo, inquam, tuo, qui ex animo voluit, qui cito praestitit, a quo improvidus accepi, non importunus extorsi.

El humilde ministro de Le Mans, Hildeberto, a Matilde, la venerable reina de los ingleses, muy digna en gloria y honor, le presenta saludos y plegarias.

Es difícil otorgar beneficios siempre discreta y prudentemente. Desconocen esta providencia los más altos poderes, que es hermoso que hagan el bien incluso a quienes no lo merecen. Por haber experimentado yo mismo semejante dádiva de tu parte, busco tu bendición con mi acción de gracias, perplejo a un tiempo tanto por la gloria de la dádiva como por el afecto de quien la concede. Tu regalo, de hecho, merece la mayor de las alabanzas por sí mismo, por lo ostentoso de su material y lo bello de su talla. Su valor, sin embargo, aumenta por la majestuosidad de quien lo envía, y es menos lo que su arte o su naturaleza añaden, que lo que proviene de la reina. Pero si no agradase ni por el peso ni por el ingenio del artífice, sin embargo, no lo acogería de manera diferente a como los dioses (acogen) el incienso o las ofrendas de pingües víctimas. Ellos, de hecho, tienen en consideración no el sacrificio, sino el afecto: su devoción, no el coste, merece la gracia. Un espíritu puro e íntegro los inclina donde quiere, un cuadrante mitiga la indignación celeste no menos que un talento. Así también en mi caso tu ánimo encarece tu regalo, así lo engrandece, así lo ilumina. Ciertamente reluce bien con su oro, pero mejor con tu espíritu, con un espíritu al que le complació el favor, para el que la voluntad de dar es innata, no adquirida; con tu espíritu, digo, que deseó desde el espíritu, que ofreció rápidamente, del que acepté sin pensar, no arrebaté, inoportuno.

A continuación, el obispo de Le Mans le explica a la reina que, a través de su regalo, ella misma participa en la administración de la eucaristía, de la que de otra manera estaría excluida por razón de su sexo. Esto resulta muy revelador, en tanto que le confiere a Matilde una importante agencia en la liturgia. Al comparar a Matilde con las “santas mujeres” que lloraron a Cristo en la cruz, Hildeberto sigue, inevitablemente, confiriendo a la reina un aura sagrada, que se magnifica cuando a continuación le reconoce estar presente, ella misma, en la crucifixión:

Porro ex hoc etiam manifestum est quam devota Dominicis interes sacramentis, quibus quia non potes ministrare femina, provides instrumenta. Imitaris, quantum licet, sanctas mulieres illas quae prius ad crucem cum lacrymis, dehinc ad monumentum cum

aromatibus accesserunt. Illae nimirum pio succensae desiderio, quibus potuere studiis et crucifixo compassae sunt et obsecutae tumulto. Tu quoque praesens es cum Christus immolatur, cum traditur sepulturae, neutrumque sine tuo celebratur obsequio, cum ibi luminaria praeparas, luminis ubi adesse auctorem et corde credimus et ore confitemur. Nec refert utrum dissimile sit obsequium, quod simili frequentatur affectu.

Después de esto es evidente cómo tomas parte, devota, en los sacramentos del Señor, para los que provees instrumentos, ya que no puedes, como mujer, administrarlos. Imitas, cuanto es lícito, a las santas mujeres que primero llegaron a la cruz con lágrimas, después a la tumba con especias. Con pío deseo, con el empeño que pudieron, aquellas acompañaron al crucificado en su sufrimiento y lo siguieron a la tumba. Tú también estás presente cuando Cristo es sacrificado, cuando es llevado a la sepultura, nada de eso es celebrado sin tu servicio, cuando allí preparas las lámparas creemos con el corazón que el autor de la luz está presente, y con la boca lo confesamos. No importa que sea diferente el servicio que es celebrado con el mismo afecto.

Las dinámicas de género presentes en el fragmento, junto con la afectividad devota y piadosa que el mismo evoca, no son de importancia menor, sobre todo si pensamos en que, como explicó Huneycutt, este tipo de sentimientos podían ser una manera de otorgar un rol activo para las mujeres de las clases altas en una época de Reforma, “when members of both the laity and the clergy were struggling to redefine their roles in religious life” (Huneycutt, 1996: 161). Por su parte, el final de la carta nos confirma lo que ya nos figurábamos: el regalo de Matilde a la iglesia de Le Mans fueron unos candelabros que sirvieron, en primera instancia, para recordar a Hildeberto que debía ser un guía luminoso para su pueblo. Asimismo, gracias a esta donación enviada por la reina e hija de Cristo, su memoria no ocuparía solo un lugar privilegiado en el corazón del obispo, sino que a partir de aquel momento estaría presente, materialmente, cada vez que él administrase los sagrados sacramentos:

Sunt autem duo, quae, nisi fallor, episcopo suggerere decrevisti; tui scilicet memoria, debitique recordatio pastoralis. Unde velut quoddam commonitorium candelabra mihi missa intelligo, quibus coram positis, et doctrinae lumen gerere, et pro te reminiscerer supplicare. Eorum praesentia succutit et excitat spiritum meum, secretis exigens hortatibus, ut dum utor beneficio, proficiam exemplo. Occulte quidem, sed acute satis, jubeor attendere cujus sim bajulus luminis, quibus divina dicant eloquia: Vos estis lux mundi. Et illud: Non accendunt lucernam, nec ponunt eam sub modio, sed super candelabrum ut luceat omnibus qui in domo sunt (Matth. X, 14, 15). Amplector tuam, filia Christi, exhortationem, quae si tuae defuit intentioni, si dedisti simpliciter, sic tamen muneris accipio famulatum, ne contemnam documentum. Licet undecunque proficere ac doceri: omnia fere mysticos offerunt intellectus, et facile est ex qualibet re morum figurare venustatem. Nihil ita creatum est pro se, nihil ita simplex, cui non sit aliquid unde doceamur vel cavere noxia, vel salutaria providere. De tua vero memoria quid loquar? Quae meum pectus altius irrupit, latius occupavit, stabilis possidet, viventi convivet. Convivet ea mihi, convivet, inquam, ea, de frequentissima futura frequentior, quoties ad altare Domini peccator astabo, sed sacerdos. Ibi pro te, regina venerabilis, ibi pro tuis, et candelabra agent obsequio, et pontifex monumento. Vale.

Hay dos cosas, sin embargo, que, si no estoy errado, has decidido sugerir al obispo: a saber, memoria de ti y recuerdo del deber pastoral. De ahí entiendo que los candelabros han sido enviados a mí como recordatorio, puestos ante mí para que recuerde dar luz a la doctrina y suplicar por ti. Su presencia sacude y excita mi espíritu, exigiendo con secretas exhortaciones que mientras que uso el favor, avance con el ejemplo. De hecho,

ocultamente, pero bastante afiladamente, soy ordenado a atender a lo que la divina elocuencia dice, de la que soy portador de luz: “Tú eres la luz del mundo. Y aquel: “No encienden una linterna, ni la ponen sobre un modio, pero sobre un candelabro para que de luz a todos los que están en la casa” (Matth. X, 14, 15). Abrazo tu exhortación, hija de Cristo, que, si te faltó intención, si simplemente has dado, sin embargo, yo he aceptado el servicio del regalo, no despreciaré la lección. Es lícito avanzar y ser enseñado a partir de cualquier fuente: en general todas las cosas ofrecen significados místicos, y es fácil extraer gracia de costumbres de cualquier cosa. Así nada es creado por sí mismo, nada es tan simple que no tenga de algún modo algo a partir de lo cual seamos enseñados, o a guardarnos del mal, o a proveer lo útil. Ciertamente, ¿qué diré sobre tu memoria? La que profundamente irrumpió en mi pecho, lo ocupó extensamente, lo poseyó firmemente, en él viviendo convivirá. Convivirá conmigo, convivirá, digo, ella, que pasará a ser más frecuente de lo que ya era, tan a menudo como asista al altar del señor, pecador yo, pero sacerdote. Allí por ti, oh reina venerable, allí por los tuyos, los candelabros actuarán como obsequio y el pontífice como testimonio. Adiós.

2.2.2.4. La emperatriz y *domina* Matilde de Inglaterra

Por último, la vida de la más joven de las nobles laicas de esta investigación, Matilde de Inglaterra (1102-1167), hija de Matilde de Escocia y Enrique I, fue investigada de manera monográfica por Marjorie Chibnall (1991), que dedicó un capítulo al análisis de su mecenazgo (1991: 177-194). Matilde fue educada en Alemania, pues siendo una niña había sido prometida a Enrique V (1081/1125), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Una vez viuda, Matilde volvió a Inglaterra y contrajo matrimonio con Godofredo V que, como ya sabemos, era el sobrino de Ermengarda de Anjou. Dado que su único hermano y heredero al trono inglés, Guillermo, esposo de Alicia de Anjou (sobrina también de nuestra Ermengarda), había fallecido sin descendencia, Matilde fue defendida por su padre Enrique I como su sucesora, en el caso de que él mismo no consiguiese tener otro hijo varón con su segunda esposa, Adeliza de Lovaina. Enrique I hizo así jurar a obispos y otras autoridades que apoyarían a su hija, a quien prometió entonces en matrimonio a Godofredo V de Anjou (Huneycutt, 2006: 551). Con este, Matilde de Inglaterra tuvo tres hijos. Sin embargo, en el año 1135, una vez que falleció Enrique I, Esteban, el hijo de Adela de Blois, reclamó su derecho al trono inglés por línea materna, lo que dio lugar a una larga guerra con su prima Matilde. Los trabajos académicos ponen énfasis en marcar que, en medio de toda esta lucha por el poder, Matilde nunca consiguió ser considerada reina (*regina*) de Inglaterra, sino señora (*domina*) de los ingleses³²⁸. Habría sido vista, más bien, como hija del rey Enrique I y madre del rey Enrique II (1154/1189). Sin embargo, en el poema 29 del corpus de tesis

³²⁸ Chibnall demostró que Matilde adoptó el título de *imperatrix* solo una vez que dejó Alemania. Sin embargo, de su época alemana se conservan actas en las que aparecía como reina de los romanos por la gracia de Dios (*Matheldis Dei gratia Romanorum Regina*). Desde abril del año 1141 en adelante, Matilde eligió aparecer como señora de los ingleses, o *Anglorum domina* (Chibnall, 1994: 277). Para un conciso y clarificador repaso de la situación que acabó provocando la guerra entre Matilde y Esteban, llamada comúnmente la Anarquía, y las estrategias políticas que uno y otro tomaron antes y durante el conflicto, véase el trabajo de Clint Rodgers (2014).

vemos cómo Hildeberto sí se dirige a ella como reina, aunque es reseñable que ensalce sus virtudes especialmente a partir de las de su madre, Matilde de Escocia:

Augustis patribus augustior orta Mathildis,
 quaslibet in laudes ora diserta vocas -
 sed frustra, quia nemo tibi preconia solvet,
 que genus, et mores, et bona forma petit.
 una loqui te lingua potest, que laudis opime
 materiam linguis omnibus una paras.
 in vultu regina tuo est, redoletque Sabinam
 non levis incessus, nec datus arte decor.
 non mores doctrina sacros, non virga pudorem
 prestitit -ex proavis fluxit utrumque bonum.
 cuncta tue genetricis habes, que clausa sepulchro,
 illustrat meritis Anglica regna suis.
 neve simul caderet muliebris gloria sexus
 te peperit, partu tota renata tuo.

Nacida de augustos padres, más augusta eres tú, Matilde,
 que pides en todos los elogios bocas elocuentes,
 mas en vano, porque ninguno se desatará en las alabanzas
 que tu raza, costumbres y belleza merecen.
 Una sola lengua puede hablar de ti, que provees
 de materia a todas las lenguas para una loa fértil.
 En tu rostro se manifiesta que eres reina y tu caminar no ligero
 rezuma a la Sabina, tu belleza no es resultado del artificio.
 La educación no te dio las sagradas costumbres, ni la vara el pudor:
 de tus ancestros emanan unos y otros bienes.
 Tienes todos los de tu madre, que encerrada en el sepulcro,
 ilumina con sus méritos el reino de Inglaterra.
 Para que a un tiempo no se extinguiese la gloria del sexo femenino
 te parió, habiendo renacido por completo tras tu parto.
 (texto 29, vv. 1-14)

Además de cartas de Hildeberto, Matilde fue destinataria de otros textos y obras, como los trabajos literarios de Hugo de Fleury (*Liber modernorum regum Francorum*) y la primera versión de *Gesta regum*, de Guillermo de Malmesbury. Es destacable que el libro de Hugo, que retomaba el relato histórico desde donde lo había dejado en su *Historia Ecclesiastica* para llegar ahora hasta la muerte de Felipe I de Francia (†1108), había sido prometido a Adela³²⁹, pero finalmente enviado a Matilde para que esta lo recibiese favorablemente y lo fortaleciese con su autoridad³³⁰. Pese a las evidencias aportadas por Chibnall (1991: 177-182) en cuanto al frecuente e importante patrocinio de Matilde de Inglaterra en casas benedictinas como Cluny o Bec, su devoción por la Virgen María o su labor como potenciadora de la orden cisterciense en Normandía, Tyler (2017: 355-356) defendió que Matilde de Inglaterra no habría sido una mecenas literaria del calibre

³²⁹ Así se puede ver en el epílogo de la propia *Historia Ecclesiastica*, recogido en *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/97.html>>.

³³⁰ De este modo lo expresa Hugo en el epílogo que le dedica (*Vos autem munus vobis oblatum favorabiliter queso suscipite, et auctoritatis vestrae signo corroborare curate*). Cito desde *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/202.html>>.

de su madre. Lo cierto es que, si se compara el epílogo del *Liber modernorum regum Francorum* con la carta dedicatoria y epílogo de la *Historia Ecclesiastica*, se puede efectivamente apreciar que la admiración que Adela de Blois despertaba en Hugo de Fleury era, a todas luces, mayor que la que sentía por Matilde de Inglaterra. Adela había sido reconocida públicamente por su erudición literaria (*litteris erudita*), lo que por un lado la impulsaba a patrocinar todo buen trabajo literario y, por otro, la convertía en una destinataria ideal de la *Historia Ecclesiastica*. Sin embargo, en el epílogo dedicado a Matilde, Hugo no hace ninguna mención a su conocimiento literario, pese a que era obvio que habría recibido una completa (y multilingüe, debido a su estancia en diferentes países) educación, ni tampoco la alaba como una reconocida mecenas de la época. Por el contrario, Hugo elige destacar la autoridad de Matilde siempre en relación con la de su familia, de manera semejante a lo que había hecho Hildeberto en el poema antes mencionado, y no concede espacio a los méritos propios de la *domina*. En este sentido es relevante el tono usado en la apertura de la carta³³¹, tan diferente del analizado anteriormente para el caso de Adela:

Matildi gloriosae imperatrici Hugo indignus monachus patris Benedicti Floriacensis cenobii temporaliter pariter et eterna felicitate letari. Presentem libellum vobis ideo, domina mea, de florare decrevi, ut generis vestri sublimitas posteris innotescat et attavorum vestrorum nobilitas venturis seculis intimetur.

To Matilda, glorious empress, Hugh, unworthy monk of the monastery of father Benedict at Fleury, to rejoice equally in temporal and eternal felicity. I decided to collect this little book for you, my lady, so that the loftiness of your family might be known to posterity and the nobility of your ancestors published to future centuries.

Una vez contextualizado el marco histórico y social en que las mujeres de esta investigación, tanto religiosas como laicas, se convirtieron en frecuentes destinatarias de misivas escritas por hombres (no exclusivamente, como se está demostrando, de los tres poetas del Loira que conforman el corpus de esta tesis, sino también de muchos otros), y habida cuenta de las fricciones existentes entre las capacidades representacionales y ficcionales de toda obra literaria, se considera que han quedado establecidas las bases sobre las que proceder al análisis de las dinámicas de género e identidad presentes en las cartas de este trabajo, en relación con los afectos articulados en las mismas. El objetivo será arrojar luz sobre el retrato bifaz de la mujer en la literatura de finales del siglo XI e inicios del siglo XII.

³³¹ Cito desde *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/202.html>>.

CAPÍTULO III

EL RETRATO BIFAZ DE LA MUJER A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LOS AFECTOS EN LOS TEXTOS



Indícanos, te lo suplico, quién dice, a quién y de quién se dice:
«que me bese con besos de su boca».

(Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 1.5)

La argumentación desarrollada hasta el momento ha servido para repensar diversas cuestiones relacionadas con el estudio cualitativo de la literatura epistolar de los autores del Loira, en el sentido de influencias literarias, experimentación poética, ficcionalidad, poder político y cultural, entre otras. La comunidad lecto-escritora que se comunicaba a través de las cartas recogidas en este trabajo acogía en su seno tanto a hombres como mujeres, aunque el foco de esta investigación se centra en analizar las cartas que aquellos dirigieron a sus compañeras. Por lo que hemos podido comprobar gracias a la inclusión en esta tesis de cierta correspondencia epistolar, con carga afectiva, que la audiencia femenina recibió también de otros autores coetáneos, parece que cuando menos aquellas mujeres no formaron parte de una comunidad textual y emocional marginal, sino más bien de un conjunto central, según la terminología de Rosenwein (2006). Resulta así plausible proponer que la comunidad lecto-escritora de esta tesis habría tenido un grado de centralidad susceptible de ser analizado con relación a dos parámetros principales: uno relacionado con el género y otro con la modulación afectiva. Es por eso por lo que siguiendo una línea interpretativa que guarda concomitancias con algunas investigaciones recientes sobre literatura medieval (Kong, 2004, 2010; Newman, 2016), este último capítulo se dedicará a observar el tipo de discurso afectivo y el imaginario que los autores articularon respecto de sus compañeras, a la vez que se tendrá en cuenta qué tipo de horizonte de expectativas (literario, social) sobre ellas se mantiene, o se quiebra, en las propias cartas, poniéndolas en diálogo y comparación con otros textos de la misma época de diversa naturaleza. La oposición binaria entre imágenes y afectos positivos y negativos con la que se abordará este capítulo se sustenta en la observación de las propias dinámicas contempladas en los textos de tesis a la luz de su contexto ontológico y epistemológico de producción y difusión y se encuentra apoyada, por lo tanto, en el tipo de discurso contradictorio (y complementario) existente en torno a la mujer para la época, cuya máxima expresión en el ámbito religioso ya dijimos que era la dicotomía fraguada en torno a las imágenes de Eva y María. Este discurso hundía sus raíces en la Antigüedad y contaba con una larga tradición en la Edad Media, convirtiendo en compleja la relación entre la literatura misógina y el desarrollo de una subjetividad femenina (Bartlett, 1995). Por esta razón, y aunque el estudio crítico de las emociones podría llevarse a cabo desde otras perspectivas no binaristas (como, por ejemplo, en términos de intensidad), he elegido representarlo de la manera que sigue. En el primer apartado, se tendrá en cuenta el imaginario y repertorio afectivo con carga positiva modulado en torno a las mujeres destinatarias de los textos de la investigación, a partir de afectos nodales como la amistad y el amor. En la segunda parte del capítulo, se resaltarán los elementos negativos que se pueden apuntalar a partir del corpus de tesis, especialmente relacionados con el pudor y el temor como métodos de control.

3.1. Imágenes y afectos positivos en torno a la mujer

Las mujeres destinatarias de las cartas de esta investigación habían sido consideradas, al menos en el espacio cedido por la literatura, como interlocutoras válidas en el intercambio epistolar propiciado por los hombres. Es por ello por lo que en los textos encontramos múltiples referencias que consolidan esta relación afectiva positiva, reforzando tanto la capacidad que aquellas tenían para formar parte de las comunicaciones literarias con los autores masculinos, como la estima que, consecuentemente, en ellos despertaban. Así pues, en este apartado se observarán las imágenes afectivas y dinámicas de género relacionadas con la potencialidad de las mujeres para participar del pacto de amistad masculina a través de la escritura y lectura de textos epistolares, habida cuenta de que tanto la amistad como el amor resultaban elementos de cohesión social fundamentales y que las cartas medievales habían cumplido una función, especialmente desde el siglo X en adelante, canalizadora de aquellos mismos ideales (Jaeger, 2015: 1982). Se resaltarán, asimismo, las concomitancias guardadas por los poetas del Loira con la tradición elegíaca amorosa previa en su ambigua resemantización de la amistad como amor, a la vez que se analizarán sus comentarios acerca de la capacidad intelectual y literaria de las mujeres a las que escribían.

3.1.1. Compañeras de un mismo pacto y un amor hecho en Cristo: las mujeres, la amistad y el amor

Si bien es cierto que el amor se podría considerar el gran tema literario y filosófico del siglo XII (recordemos la propuesta de Barbara Newman de llamar a aquella época *aetas amoris*), no se puede obviar que la amistad, en su calidad de vínculo interpersonal que articula un tipo de amor específico, se configuró desde época antigua como una relación social indispensable para la vida en comunidad. Los límites entre uno y otro afecto son difusos, tanto a nivel teórico como creativo. Una aproximación diacrónica al fenómeno literario deja entrever que en muchas ocasiones los autores buscaron, de manera consciente, provocar cierta ambigüedad en relación con la expresión amistosa y amorosa canalizada en sus obras. Intentaré llevar a cabo una cala con la que entender algunas posibles modulaciones de ambos afectos desde la antigüedad hasta la Edad Media, a partir de la cual resultará factible la observación de cómo los autores del corpus readaptaron un lenguaje afectivo de larga tradición durante sus comunicaciones epistolares con mujeres.

3.1.1.1. La amistad como un afecto relacional positivo: un recorrido desde la antigüedad hasta la Edad Media

La amistad se configuró desde época antigua como un afecto imprescindible para la vida pacífica en sociedad. Ya Aristóteles, para quien ética y política estaban íntimamente relacionadas, había distinguido, en su *Ética a Nicómaco*, las tres diferentes clases de

amistad que el ser humano, *zoon politikon* por antonomasia, podía establecer con sus conciudadanos; tres, por tanto, eran las maneras de querer a los amigos, según su objeto o finalidad:

τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλετοῖς· καθ' ἕκαστον γὰρ ἔστιν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα, οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλελοῖς ταύτῃ ἢ φιλοθῦσιν. οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιούσιν τινας εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. (...) κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταῖ εἰσιν· εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦται εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων· ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ᾖσι, παύονται φιλοῦντες. (...) Τελεία δ' ἔστιν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσι καθ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ' ἀρετὴ μόνιμον. ἡ τοιαύτη δὲ φιλία μόνιμος εὐλόγως ἔστιν· συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ' ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν. πᾶσα γὰρ φιλία δι' ἀγαθόν ἔστιν ἢ δι' ἡδονήν, ἢ ἀπλῶς ἢ τῷ φιλοῦντι, καὶ καθ' ὁμοιότητά τινα· ταύτῃ δὲ πάνθ' ὑπάρχει τὰ εἰρημμένα καθ' αὐτούς· ἡ ταύτη γὰρ ὁμοία ἡ καὶ τὰ λοιπά, τό τε ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ ἀπλῶς ἔστιν, μάλιστα δὲ ταῦτα φιλητά· καὶ τὸ φιλεῖν δὴ καὶ ἡ φιλία ἐν τούτοις μάλιστα καὶ ἀριστη.

(...) Son, por tanto, tres las especies de amistad, en número igual al de las cosas dignas de afecto. En cada una se da la reciprocidad no desconocida, y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quieren. Así los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que se benefician algo los unos de los otros. Igualmente los que se quieren por el placer: las personas frívolas no tienen afecto a otros porque sean de una índole determinada, sino porque les resultan agradables (...) Estas amistades lo son, por tanto, por accidente (...) por eso, fáciles de disolver si los amigos no permanecen los mismos; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse. (...) Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque estos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, puesto que es por su propia índole por lo que tienen esos sentimientos y no por accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente. (...) Es razonable que una amistad así sea permanente: reúne, en efecto, en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya absoluto ya para el que ama, y se apoya en alguna semejanza; pues bien, en esta se dan todas las condiciones dichas por la índole misma de los amigos, pues, además de la semejanza en las otras cosas, lo que es absolutamente bueno es también absolutamente agradable, y eso es lo amable en el más alto grado; por tanto, el afecto y la amistad alcanzan en ellos el más alto grado y excelencia³³² (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8, 3).

Para Aristóteles, la amistad podía relacionarse con la utilidad, el placer y el bien³³³. La que se daba entre las personas buenas y virtuosas, es decir, aquella que el Estagirita

³³² Texto en griego y traducción tomado de la edición de María Araujo y Julián Marías (2009: 124-5).

³³³ El estudio monográfico de David Konstan (1997), *Friendship in the Classical World*, contribuye a iluminar el debate sobre el sentido históricamente variable, pero también con ciertos rasgos continuos, de la amistad, analizándola a la luz de los datos literarios disponibles desde la Grecia arcaica hasta la Antigüedad tardía. Su libro supone un desafío a la extendida opinión por la cual las relaciones amistosas en Grecia y Roma se consideraron más pragmáticas que sinceras. Si bien ha sido un lugar común atribuir la intimidad y el desinterés como características propias

consideraba la más excelente, aseguraba que la justicia no fuese necesaria, en tanto que era un tipo de amistad que ayudaba a consolidar por sí misma la concordia y expulsaba la discordia, que era sinónimo de enemistad y un peligro para toda ciudad. La amistad, en resumen, no necesitaba de la justicia, mientras que los justos necesitaban, además, de la amistad, siendo los naturalmente más inclinados hacia ella (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8, 1)³³⁴. El componente tanto ético como político que tenía la amistad en Aristóteles parece, entonces, claro³³⁵.

Por su parte, la amistad en Roma fue una forma de vida, un valor, sobre el que también se teorizó. A partir del trabajo de Ernst Badian (1958), una tesis que se ha dado por válida es que en Roma el concepto de *amicitia* habría designado una relación primordialmente utilitaria, en tanto que clientelar. Resulta necesario, en cambio, restituir el elemento afectivo que habría tenido también para los romanos la amistad, siguiendo una línea que, como se ha visto, hundía sus raíces en la misma Grecia. El propio Cicerón (*De amicitia*, 26) había señalado que, etimológicamente, la amistad derivaba del amor (“Pues el amor, a partir del cual la amistad es nombrada, es principal para unir la benevolencia”, *Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam*³³⁶). A través de la argumentación expuesta por Paul J. Burton (2003: 336-7), se entiende que Cicerón habría formulado en su obra un tipo de *amicitia* en la que el componente afectivo estaba muy presente, siendo precisamente este el elemento bisagra que permitía la articulación teórico-práctica del componente utilitario inherente a toda buena amistad. Así pues, del amor surgido al encontrar un amigo con el que se comparten deseos, intereses y opiniones, un amigo cuyas costumbres y naturaleza se asemejan a las de uno mismo, se fraguaría una querencia natural por ser amable con él, concediéndole

de la amistad moderna, toda vez que el pleno desarrollo de la esfera económica habría dejado libre ciertos espacios que ya no tenían por qué regirse por la búsqueda del beneficio mutuo, Konstan demostró que otra lectura más autónoma del componente afectivo en las sociedades pre-modernas era posible, siguiendo la línea abierta por el llamado “giro antropológico”. Este último incitaba a cuestionarse el paradigma del *homo economicus* y la supuesta transparencia de sus intereses. Para más información sobre lo que supuso la crítica francesa al liberalismo clásico véase a Jacob Collins (2013). Por su parte, una visión diacrónica de la amistad desde la antigüedad hasta la temprana modernidad es ofrecida en la completa introducción del volumen editado por Albrecht Classen y Marilyn Sandidge (2010: 1-184), al que también remito para la consulta de estudios específicos.

³³⁴ Véase Araujo y Marías (2009: 122).

³³⁵ No me detendré en todos los demás pensadores griegos que hicieron aportaciones a la conceptualización de la amistad, entendida esta en sus múltiples vertientes y posibilidades. Para ello, remito al estudio de Konstan (1997). Pero, dada la importancia que tuvo Platón para el pensamiento occidental, considero relevante añadir la referencia al trabajo de a Manuel Cruz Ortiz (2017), quien estudió la relación platónica entre un amor amistoso interpersonal (*philia*) y otro amor más pasional (*erōs*), entendiendo que *erōs* podría ser también deseo intelectual, aspirante a la contemplación de la belleza total, tanto como fuerza capaz de generar acciones transformadoras.

³³⁶ Cito el *De amicitia* en latín a partir de <<https://thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml#26>>. Peter Brunt (1965: 3), a la luz de la idea ciceroniana ahora expuesta, ya promulgó que “it is implausible to suppose that Romans, whose word for friendship (as Cicero points out) derives from *amo*, had no native acquaintance with genuine affection of a non-sexual kind”.

los favores y beneficios que fuesen precisos³³⁷. Para Cicerón (*De amicitia*, 26), en la amistad no puede haber nada fingido, sino que todo debe darse entre los amigos de manera verdadera y voluntaria ([...] *in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et voluntarium*). La amistad se relaciona estrechamente con la fidelidad (*fides*), pues esta se constituye como el fundamento de la estabilidad y constancia que toda persona busca en el amigo (*Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque eius, quam in amicitia quaerimus, fides est, De amicitia*, 65).

La *fides*, por su parte, era un valor esencial en el mundo romano que implicaba el respeto a los compromisos y suponía una de las manifestaciones más antiguas de la *pietas*³³⁸ (Grimal, 1999: 74). Afectaba tanto a la esfera pública como privada de la vida en Roma, toda vez que ya sabemos que tal distinción no operaba del mismo modo en que lo hizo con la llegada de la modernidad. Como recogió Bill Gladhill (2016: 20), “*fides* is one of the members of the *mos maiorum* (ancestral moral code of conduct) and it deals in religious, moral, philosophical, and political matters”.

La importancia literaria de este concepto se verá muy pronto reflejada en el análisis de los textos del Loira, pues en torno a la *fides* latina pivotaban otros conceptos de gran calado teórico y creativo que resultan cruciales en esta investigación, en tanto que ayudaron a configurar un determinado horizonte de expectativas respecto de las mujeres destinatarias de las cartas, bien fuese de manera positiva (a partir de conceptos satélites como *honestitas*, *dignitas*, *probitas*...), como restrictiva (*pudor*, *metus*, *integritas*...). Desde la antigua Roma, el concepto de *fides* se refería tanto a una disposición interna del

³³⁷ En *De amicitia*, 15, Cicerón reconocía que la fuerza de la amistad residía en el máximo consenso de voluntades, intereses y pareceres (*id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensus*). Más adelante, confirmaba que la amistad no era otra cosa que el consenso de todas las cosas, divinas y humanas, con benevolencia y afecto (*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*; Cicerón, *De amicitia*, 20). Desde una perspectiva ética que recuerda a la formulación aristotélica, para Cicerón la virtud engendraba y contenía la amistad (*sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest*; Cicerón, *ibidem*). Y aunque la amistad nacía de la naturaleza amante del ser humano, más que de una reflexión utilitaria, y el amor que conllevaba toda amistad se daba entre personas de costumbres y naturaleza similares (*Quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, applicatione magis animi cum quodam sensu amandi quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura [...] cum similis sensus exstitit amoris, si aliquem nacti sumus cuius cum moribus et natura congruamus [...]*), no es menos cierto que el amor traería a su vez pareja la benevolencia, por lo que dar y recibir favores podría considerarse algo propio de la amistad ([...] *dandis recipiendisque meritis [...] an esset hoc quidem proprium amicitiae [...] amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam*; Cicerón, *De amicitia*, 26).

³³⁸ Del mismo modo que ocurre con el término *virtud*, la *piedad* es un concepto que cuesta desligar, en español, de su reapropiación semántica por parte de la moral cristiana. Grimal (*ibidem*) definió de la siguiente manera la relación entre *virtus*, *pietas* y *fides*, que significarían respectivamente “disciplina, respeto, fidelidad a los compromisos (...). Esta trilogía domina todos los aspectos de la vida –militar, familiar, económica y social- y (...) la religión no hacía más que garantizarla asegurando su eficacia más allá del mundo visible, por el sistema total de las cosas. La religión garantizaba estas virtudes cardinales, pero no las fundaba. Era como si la moral se dedujese lógicamente de los imperativos necesarios al mantenimiento del orden en todos los dominios, a la perennidad de lo que existe y que el tiempo amenaza”.

individuo, relacionada con su carácter y su moral, como a la posición del mismo en la sociedad, a través de su prestigio y reputación. Tal y como resumió Gérard Freyburger (1986: 15), “les concepts que le terme véhicule relèvent des registres les plus divers: moral (*fides* est employée avec *pudor*, *probitas*, *continentia*), social (cf. *dignitas*, *decus*, *gloria*), juridique (cf. *iustitia*, *aequitas*), religieux (*religio*, *ius iurandum*), institutionnel (*imperium*, *dicio*)”. La *fides* articulaba, en definitiva, las relaciones de los seres humanos entre sí y su entorno. Un buen amigo o amiga era quien guardaba con fidelidad sus promesas de amistad; esa misma condición, aunque aplicada a otros deberes (sociales, religiosos), era la que lo o la convertía asimismo en un buen ciudadano o ciudadana.

En el siglo I de nuestra era, siguiendo una línea respetuosa con la tradición previa, Séneca consideró que la amistad conllevaba implícita la reciprocidad (“si quieres ser amado, ama”, dijo través de Hecaton³³⁹). Asimismo, Séneca ligó la idea de la fidelidad con una de las imágenes presentes en el *De amicitia* ciceroniano: la de que un amigo no era otra cosa que un *alter ego*, un retrato en el que vernos a nosotros mismos³⁴⁰:

Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae (...) post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum (...) Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum.

Pero si consideras amigo a uno en quien no confías en la misma medida que en ti mismo, te equivocas de medio a medio y no has valorado con justeza la esencia de la verdadera amistad (...) Una vez contraída la amistad hemos de confiarnos, antes de contraerla hemos de juzgar (...) Reflexiona largo tiempo si debes recibir a alguien en tu amistad. Cuando hayas decidido hacerlo, acógelo de todo corazón: conversa con él con la misma franqueza que contigo mismo. (*Epístolas morales a Lucilio*, 1, 3. 2)³⁴¹.

La imagen del amigo como “otro yo” es común en el pensamiento estoico, por lo que se puede encontrar en otros autores como Plutarco, Epicteto o Marco Aurelio (Sellés, 2008: 148)³⁴². Con la llegada del cristianismo, el legado filosófico previo fue adaptado a la nueva fe. Así se entiende que Clemente de Alejandría (ss. II-III d. C.) se reapropiase de

³³⁹ ‘Si vis amari, ama’ (*Epístolas morales a Lucilio*, 1, 9.6). Texto latino tomado de <<https://thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml>>; traducción al español de Ismael Roca (1986: 124).

³⁴⁰ Así Cicerón, en *De amicitia*, 23, había dejado escrito: “En efecto, quien contempla a un verdadero amigo, contempla como una copia de sí mismo” (*Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui*).

³⁴¹ Texto latino tomado de <<https://thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml>>; traducción al español de Ismael Roca (1986: 100).

³⁴² Esta imagen se repite también a lo largo de la Edad Media. Como ejemplo cercano en el tiempo a los autores de esta investigación, está el poema didascálico que en el siglo XII Pedro Abelardo dirigió al hijo que tuvo con Eloísa, Astrolabio. En él, sentenciaba: “Si no eres otro yo, no eres para mi verdadero amigo: si no eres para mí lo que yo mismo, no eres otro yo” (*Alter ego nisi sis, non es mihi verus amicus: / Ni mihi sis ut ego, non eris alter ego*). Abelardo, siguiendo la tradición cristiana, ligó esta imagen a la idea de que la amistad era el mejor de todos los dones que Dios otorgaba al hombre: “A todos los dones de Dios excede el verdadero amigo / debe anteponerse a todas las riquezas” (*Omnia dona Dei transcendit verus amicus, / Divitiis cunctis antefendus hic est*). Texto latino extraído de la edición de Graziella Ballanti (1993: 151).

un término de larga tradición y complejidad como era el de *philia*³⁴³, para expresar ahora que la amistad principal era la que se daba entre el hombre y Dios (Sellés, *ibidem*). El cristianismo comenzó así a impulsar un tipo de amistad espiritual cuya influencia se mantuvo a lo largo de los siglos³⁴⁴. Muy relevantemente, San Ambrosio de Milán (s. IV d. C.), en *Sobre los deberes* (*De officiis*), un tratado inspirado en la obra filosófica homónima de Cicerón, habría incluido como requisito indispensable de la amistad terrenal el cumplimiento de las promesas de fe con Dios³⁴⁵ (Sellés, *ibidem*). La inserción de esta clave transcendental es, en mi opinión, indispensable para comprender la evolución del pensamiento medieval en relación con la amistad y la inseparable doble dimensión (humana, divina) de las obligaciones que esta conllevaba.

Resulta relevante, pues, detenerse para analizar cómo fue el proceso de cristianización de la obra ciceroniana por parte de San Ambrosio, ya que en su resultado reconozco algunas claves cuya influencia está también presente en el contexto epistemológico y ontológico medieval del que participaron los autores del Loira, como luego se verá³⁴⁶. Para ello, utilizaré el estudio de Carmen Castillo (2001), por estar específicamente dedicado a tal asunto.

En opinión de esta investigadora (Castillo, 2001: 297), el trabajo de cristianización que San Ambrosio realizó respecto del legado pagano ciceroniano fue complejo, en tanto que implicó varios modelos de apropiación: síntesis, imitación, transformación y sustitución. Como resumió Castillo (2001: 309 y ss.), una de las transformaciones más importantes que llevó a cabo San Ambrosio a partir del tratado ciceroniano fue la

³⁴³ La noción de *philia* había recorrido “toda la antigüedad griega clásica desde Homero a los estoicos, pasando por Platón, Aristóteles y el epicureísmo” (Sellés, *ibidem*). Aristóteles le había concedido amplio espacio a este término, de carácter polisémico y de difícil traducción. Véase David Konstan (1997: 67-72) para un repaso de las características primordiales con las que el Estagirita habría entendido este concepto, que el investigador sintetizó como sigue: “The initial definition pertains to *philia* between *philoí*, that is, to friendship proper, which is a loving bond of a particular kind, involving altruism, reciprocity, and mutual recognition. The love —*philia*— that a mother bears for her child is a different kind, and does not depend upon requital or appreciation. This is love in its most elementary and natural form, and Aristotle esteems it as such. (...) Aristotle recognizes other forms of *philia*, for example that among fellow-citizens or *politai*, which he accordingly labels *politikē philia*, and that between *hetairoi*, which he calls *hetairikē philia*, “comradely affection” (e.g. *EN* 8.11, 1161a25-6, where it is compared to the *philia* between brothers). Affection, according to Aristotle, arises whenever there is communality or shared purpose. As he explains: “All *philia*, then, is in partnership [*koinōnia*]” (...) (Konstan, 1997: 69-70).

³⁴⁴ En opinión de James McEvoy (1999: 10), los cristianos del siglo IV que habían podido recibir una educación solían referirse a la religión como filosofía, una noción que habría sido adoptada por los escritores monásticos y habría mantenido su vigencia durante la Edad Media.

³⁴⁵ “Il ne peut en effet être l’ami d’un homme, celui qui a été de mauvaise foi avec Dieu” (*Non potest enim homini amicus esse, qui Deos fuerit infidus*, *Sobre los deberes*, 3, 22, 133; texto latino y traducción extraídos de Testard, 1992: 144).

³⁴⁶ Esta percepción parece plausiblemente correcta, si pensamos que la de San Ambrosio fue la primera monografía de ética cristiana y que habría estado destinada a la formación de clérigos (Castillo, 2001: 299). *De Officiis*, según Carmen Castillo (*ibidem*), fue la obra más influyente de San Ambrosio y uno de los textos más importantes de la literatura patristica, habiendo sido ampliamente divulgada en la Edad Media. Habría dejado, además, una importante huella en el tratado *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

relacionada con las virtudes, tanto en términos de su consideración como de sus supuestos campos de actuación. Para Cicerón, el ejercicio de las virtudes estaba relacionado con la actividad moral del hombre, que a su vez se vinculaba a cuatro ámbitos concretos: el descubrimiento de la verdad, la vida en sociedad, la grandeza de espíritu y la atención a lo conveniente (*decorum*). La mejor virtud era la sabiduría³⁴⁷, pero los deberes más importantes eran los derivados de la justicia (sociabilidad), pues eran útiles para el género humano, siendo tal utilidad lo más sagrado para el hombre (Cicerón, *De Officiis*, 1, 43, 153-155). San Ambrosio, por su parte, además de haber sustituido ya en el discurso consolatorio por la muerte de su hermano (*De excessu Satyri*) el término “virtudes principales” (*πρῶται ἀρεταί*) por el de “virtudes cardinales”³⁴⁸, consideró que la *prudentia* era la *sapientia*, y que ambas constituían la *fides*³⁴⁹. Mientras que el *decorum* ciceroniano tenía que ver con lo conveniente, entendido este como *verecundia* (“respeto”)³⁵⁰, *temperantia* (“templanza”) y *modestia* (“moderación”)³⁵¹, y producía como efecto la aprobación de los conciudadanos, para Ambrosio la *verecundia* era una virtud en sí misma. Debía adornar al adolescente y era considerada por el santo un don que no solo se observaba en los hechos, sino también en la palabra (1, 17, 67)³⁵². Los tres aspectos del ejercicio de la *verecundia* eran, pues, la palabra, el gesto y las acciones³⁵³ (Castillo, 2001: 313).

Además, para Cicerón la grandeza de ánimo (*magnitudo animi*) era inseparable de las demás virtudes, especialmente de la justicia (Castillo, 2001: 318). La variedad léxica con la que Cicerón trató la fortaleza de ánimo era muy amplia³⁵⁴. Sin embargo, en San

³⁴⁷ Decía Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (10, 6) que la vida más agradable y feliz era aquella vivida conforme a la mente. Véase Araujo y Marías (2009: 167).

³⁴⁸ Carmen Castillo (2001: 309-310) recogió la hipótesis de O. Hiltbrunner (1964), por la cual habría una relación entre el adjetivo *cardinalis* y la ceremonia romana de fundación de ciudades por la que se trazaban los *cardines* con los que se orientaban los nuevos emplazamientos: las virtudes cardinales serían aquellas, pues, con las que se debía *orientar* la vida.

³⁴⁹ “Il n’est en effet personne de prudent qui ignore le Seigneur” (*Nemo prudens qui Deum nescit*, *De Officiis*, 1, 25, 117; Testard, 1984: 151) y “Qui est plus sage que celui que Dieu a enseigné” (*Quis magis sapiens quam ille quem docuit Deus (...)?*) (1, 26, 123; Testard, 1984: 154).

³⁵⁰ Es el “respeto a los demás hombres, que se distingue de la justicia en que a esta corresponde no violar los derechos humanos y a la *verecundia* no ofenderlos” (Castillo, 2001: 311). El *decorum* en Cicerón necesita de las cosas apropiadas (*aptum*), “un precepto capital no solo en la ética, sino también en su teoría retórica” (Castillo, 2001: 313).

³⁵¹ Es decir, “todo lo que es apaciguamiento de las pasiones y medida en las cosas (...) es orden, coherencia y moderación en lo que se dice y en lo que se hace” (Castillo, 2001: 311, a partir de Cicerón, *De officiis*, 1. 98).

³⁵² En esta parte, según Castillo (2001: 313), San Ambrosio dejó notar que se dirigía a los clérigos en formación, haciendo referencias al oficio.

³⁵³ Según sintetizó Castillo (2001: 313), el pensamiento ambrosiano implica que “las palabras son espejo de la mente” (I.17. 68); el movimiento del cuerpo es la voz del alma (I.17. 71); las costumbres doblegan la naturaleza (I.17. 85)”.

³⁵⁴ Castillo (2001: 315) recogió las expresiones ciceronianas de las que el autor se valió para hablar de la fortaleza: “*magnus animus* (61), *animi elatio*, *fortitudo* (62), *animus paratus ad periculum* (63), *animi magnitudo*, *altissimus animus* (65), *fortis animus et magnus* (66), *robustus animus*, *magnae constantiae animus* (67), *animus excelsus magnificusque* (79), *fortis animus et constans* (80), *magnus animus et excelsus* (81): una variedad a la que junto y casi por encima del rasgo que denota lo propiamente fuerte, destaca la cualidad de la grandeza y elevación de miras”.

Ambrosio, todos los términos que Cicerón había utilizado para nombrar la misma virtud fueron sustituidos por una única forma: *fortitudo* (Castillo, 2001: 319). La *magnitudo animi* ciceroniana, estrechamente relacionada con la justicia (incluso, diríamos, supeditada a ella), aparecía en San Ambrosio como una virtud más elevada que las demás y que se conseguía “*per fidem*, siendo *fides* aquí ya la virtud cristiana de la Fe, no la lealtad de los antiguos” (Castillo, *ibidem*)³⁵⁵.

El discípulo de San Ambrosio, San Agustín de Hipona (ss. IV-V d. C.), habría seguido la doble vertiente terrenal y divina de la amistad consolidada por su maestro, apuntalándola con afirmaciones como la que sigue, donde reconocía que solo el que amaba a Dios podía amar apropiadamente a un amigo de este mundo:

(...) ut inter quos amicos non est rerum consensio divinarum, nec humanarum esse plena possit ac vera (...) nec hominem recte diligere noverit, quisquis eum non diligit qui hominem fecit (*Ep.* 258).

(...) those friends who are not in agreement about things divine cannot be in complete and genuine agreement about things human either (...) and anyone who does not love Him Who made man has not learned to love man aright³⁵⁶.

La misma idea aparece más adelante en la misma carta cuando, citando primero a Cicerón (*De amicitia*, 6, 20) y luego a Mateo (22: 37 y 39), San Agustín apuntó que una amistad terrenal no solo unía a los hombres eternamente entre sí, sino también a Dios:

Gratias itaque domino, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur. Nunc enim nobis est “rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio” in Christo Iesu domino nostro, verissima pace nostra. Qui duobus praeceptis cuncta praeconia divina conclusit dicens: *Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua*; et: *Diliges proximum tuum tanquam te ipsum*; in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. In illo primo rerum divinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benivolentia et caritate consensio. Haec duo si tecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit. (*Ep.* 258, 4)

Thanks be therefore to the Lord, that He is good enough to make you a friend of mine now at last; for now we have that “agreement, with kindness and affection, about things human and divine” in Christ Jesus our Lord, Who is our real peace. In two

Y prosiguió Castillo: “Lo mismo puede observarse si se atiende a la descripción del hombre fuerte, que es además de *fortis vir* (86 y 88), *vir magnus* (82), *gravis* (86), *magnanimus* (88), *praeclarus* (88): grande, lleno de autoridad y brillante”. La afabilidad y amabilidad que eran propias del *vir magnus* hacían que este tendiese a alejarse de los excesos, “especialmente de los que proceden de la ambición o implican crueldad, ira y arrogancia” (Castillo, 2001: 318).

³⁵⁵ Apropiándose del lenguaje militar, San Ambrosio consideró que el verdadero triunfo era la gloria del martirio, no la de la guerra, por ser aquella la máxima manifestación de fortaleza posible (Castillo, 2001: 319).

³⁵⁶ Texto latino y traducción tomados de James H. Baxter (1965: 495). En sus *Sermones* (336, 2), San Agustín había expresado la misma idea con otra formulación: “ama verdaderamente a su amigo, quien ama a Dios en su amigo” (*Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico*). Texto latino tomado del proyecto italiano multilingüe para la difusión y estudio de la obra de Agustín, alojado en <<https://www.augustinus.it>>. Un estudio específico sobre la amistad en este autor es el de Marie Aquinas McNamara (1961).

commandments He has summed up all God's injunctions, saying: "Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart and with all thy soul and with all thy mind" and "thou shalt love thy neighbour as thyself; on these two commandments hang all the law and the prophets". In the first of these is "agreement, with kindness and affection" about things divine, in the second, about things human. If you are with me in holding these two commandments with tenacity, our friendship will be genuine and everlasting and it will join us not merely to each other but also to the Lord Himself³⁵⁷.

La relevancia del pensamiento de San Agustín a lo largo de la Edad Media es enorme³⁵⁸. El objeto de la amistad para este pensador "son las personas concretas, a las que se quiere para que estas progresen en el amor de Dios. Por eso, para él los deberes de la amistad son el amor, la confianza, la franqueza, y la oración" (Sellés, 2008: 148). San Agustín escribió también una *Regla* para la vida en comunidad, de hombres y mujeres, en la que la unidad espiritual era fundamental. A partir del filtro que le proporcionaba el *Nuevo Testamento*, retuvo todo aquello que le pareció útil y meritorio del ideal clásico de la amistad:

The philosophical search for truth; the mental and spiritual unity which that pilgrimage creates between and among friends; the trust and the freedom of speech that result; the realization of happy living in true friendship —all are retained, and even heightened, within Augustine's regulation of community life (McEvoy, 1999: 20).

Como se está pudiendo comprobar, el vínculo entre amistad y amor fue muy estrecho desde el inicio de las teorizaciones sobre el asunto, no solo con San Agustín. En este sentido, cabe destacar las dificultades que habrían experimentado los cristianos a la hora de traducir el mensaje bíblico del griego al latín, especialmente visible en términos como el griego agápē ("amor"). En el diacrónico recorrido que realizó James McEvoy (1999) sobre el concepto de amistad y otros términos satélites, junto con las diversas hermenéuticas que alrededor de ellos se configuraron desde época antigua hasta finales de la Edad Media, reconoció la fuerte unión entre las teorías medievales sobre la amistad y la doctrina cristiana sobre el amor. De hecho, en su opinión:

Any estimate of the originality of medieval theories of friendship *vis-à-vis* those which were proposed by the philosophers of ancient times must take account, in the very first place, of the Christian doctrine of love (*agape*, *caritas/dilectio*), since friendship was considered to be itself a form of love. (...) Friendship and love were brought together by St John in the farewell discourse of Jesus to his disciples, which was set by the Evangelist on the evening that the Saviour's suffering was to commence: "This is my commandment, that you love one another as I have loved you. No one has greater love (ἀγάπη) than this, to lay down one's life for one's friends (φίλοι). You are my friends if you do what I command you. I do not call you servants any longer, because the servant does not know what the master is doing, but I have called you friends, because I have made known to you everything that I have heard from my Father...I am giving you these commands so that you may love (ἀγαπᾶν) one another" (Jn 15:12-15, 17) (McEvoy, 1999: 30).

³⁵⁷ Texto latino y traducción tomados de James H. Baxter (1965: 497).

³⁵⁸ Entre el corpus de textos de tesis, lo encontramos citado en Hildeberto, en el texto 33 dirigido a Adela de Blois, como luego tendré ocasión de explicar.

El amor de Dios se hacía carne en su hijo, Cristo. La mayor manifestación de este amor era el propio sacrificio de Jesús, quien aun con la proximidad de la muerte era capaz de mantener una actitud bondadosa con sus discípulos y exhortarlos a que siguiesen amándose los unos a los otros. En estos amigos había dejado plantada una semilla de caridad, para que así quisiesen continuar con la misión que él mismo había empezado³⁵⁹.

El término latino *caritas*, de hecho, se habría adoptado desde época bastante temprana como la palabra central para expresar el sentimiento amoroso en el dogma cristiano. Constituyó así la traducción, aunque no sin dificultades, del griego *ἀγάπη* (McEvoy, 1999: 32)³⁶⁰. Tales dificultades se habrían manifestado en la diversidad de tendencias con las que los autores habrían utilizado a finales del siglo IV d. C. los conceptos de *amicitia* y *caritas*. Como recogió James McEvoy (*ibidem*), hubo quien prefirió hablar de *caritas* antes que de *amicitia* (San Paulino de Nola), quien intentó acercar ambos términos (San Ambrosio), quien los usó de manera distintiva, traduciendo siempre *ἀγάπη* por *caritas* y *φιλία* por *amicitia* (San Jerónimo, en su traducción de la Vulgata), y quien procuró mostrar que uno y otro concepto estaban relacionados (San Agustín³⁶¹). En latín, tanto el significado de *caritas* como el de *amicitia* se intersecan con el de *dilectio*, “a term generally translated as “beloved”, which also had a Christian connotation and on many occasions was related to or equated to *caritas*” (Canatella, 2010: 5). A veces, estos tres conceptos son usados de manera intercambiable en las discusiones medievales sobre la amistad (Canatella, *ibidem*). Por su parte, el término latino *amor* podría traducirse en la literatura medieval como “loving friendship”, pero también como deseo, favor, e incluso paz (Bond, 1995: 4). De manera más específica para la época que me ocupa en esta investigación, Barbara Newman (2016: ix) consideró que en el siglo

³⁵⁹ En palabras de McEvoy (1999: 30): “*Agape* (ἀγάπη; verb ἀγαπᾶν) is the word which the authors of the New Testament chose to carry the central weight of love-doctrine. Ἀγάπη is the very life of God. It is revealed in the person of Jesus, and in his work as Christ, the Son of God. It is “poured in our hearts through the Holy Spirit that has been given to us” (Rom 5:5). It is the object of a command: “Be perfect, as your heavenly Father is perfect” (Mt 5:48). God loves the bad as much as the good, and lets the sun shine and the rain fall on both alike (Mt 5:44-5) (...) The Evangelist links friendship with *agape*-love through the self-sacrifice of Jesus, who “gives his life for his friends”. It is because he has made known to his disciples everything that he has heard from the Father that he calls them “no longer servants but friends”: the disciples have thereby come into possession of the very knowledge of the Father that the Son has. Knowledge and awareness of the Father’s nature (which is ἀγάπη) and of his will, is now held in common by the teacher and his disciples; it forms the foundation for their communion (κοινωνία)” (McEvoy, 1999: 30).

³⁶⁰ Como se verá después, la vertiente más erótica del amor, que en griego estaba contenida en la palabra *erōs*, se correspondería al latín *cupiditas*, término que habría quedado fuera de los escritos sobre la amistad por ser considerado pecaminoso (Canatella, 2010: 5). En el corpus epistolar dl Loira, aparece el verbo *cupio* en un par de ocasiones, como trataré más adelante.

³⁶¹ La virtud para San Agustín acaba volcándose en el dogma *ordo est amoris* (orden del amor). De hecho, los autores medievales se habrían referido a este pensador como *Doctor Amoris* (McEvoy, 1999: 32). Sobre el concepto de amor en San Agustín, véase Hannah Arendt (2001), en una reedición de su propia tesis doctoral (1929). Volveremos en el próximo apartado a la visión agustiniana sobre este afecto, en la que trataremos también el concepto de deseo.

XII el valor semántico de *amicitia* era “amistad”, el de *dilectio*, “amor personal”, el de *amor*, “amor erótico” y, por último, el de *desiderium*, “deseo”³⁶².

Lo cierto es que a medida que avanzó la Edad Media, se fue apuntalando la visión de aquella *caritas*, sinónima de la amistad espiritual, como un ideal indispensable de las comunidades monásticas pero, también, como un deber social para todos y todas (Jaeger, 1999: 6). Según Holle Canatella (2010), las personas medievales habrían ejercitado la amistad de dos maneras principales: una política y otra espiritual³⁶³. En el fondo, no es una visión muy alejada de los tipos y utilidades que le habrían reservado los antiguos en sus disquisiciones filosóficas: la amistad era un valor necesario para la vida pacífica en sociedad, tanto como una virtud que conectaba a las personas con la bondad y la belleza de las cosas. La amistad, fuese en su vertiente pagana o cristiana, conllevaba una vida feliz.

La hipótesis que motivó el estudio de Holle Canatella (2010) es que la amistad espiritual entre hombres y mujeres, pese a haber existido desde los inicios de la Iglesia, se habría intensificado de manera renovada en la Plena Edad Media, en relación con dos fenómenos que a estas alturas no nos resultan desconocidos: el llamado renacimiento del siglo XII y el descubrimiento de lo individual, aquel paradigma que Caroline Bynum (1980) enriqueció con su trabajo. Reinterpretando la tradición clásica, “over the course of the eleventh and twelfth centuries friendship became more intense, personal, and self-reflective” (Canatella, 2010: 2). Como ya sabemos, esta intensificación del fenómeno de la amistad entre ambos sexos se puede rastrear, a nivel literario, en los textos epistolares de la época, cuya producción también experimentó un notable incremento para el mismo período. En la comunidad lecto-escritora del Loira, cuyas mujeres formaban parte de una comunidad afectiva central, habida cuenta de la gran atención que recibían de hombres de diversos territorios y con diferentes perfiles sociales, el cultivo de la amistad como tema literario ayudaba a consolidar la participación femenina de aquel acto culto, elitista y enraizado en el legado clásico y patrístico que era la escritura de cartas. Por ponerlo en las palabras de Katherine Kong:

Intellectually, the cultivation of letter-writing practices and one of its dominant themes, friendship, was part of a classical inheritance that was particularly celebrated in the Middle Ages. Therefore, participation in epistolary culture could also constitute a learned, elite act, signaling erudition through the continuation of classical forms (Kong, 2010: 3).

³⁶² De todos modos, la de Newman no deja de ser una interpretación que no invalidaría otras posibles. Es lógico que existan problemas traductológicos al tratar de volcar términos polisémicos a otras lenguas, especialmente cuando nos separan tantos siglos. Así, es difícil traducir con precisión a cualquiera de nuestros sistemas actuales palabras latinas tan relevantes y complejas como las ahora mencionadas. En el corpus de textos de esta tesis he intentado traducirlas de manera coherente.

³⁶³ “First, friendship was exercised politically; it was used as a way to garner favor and create ties of political support. Networks of friends often worked in conjunction with one another regarding political matters. Secondly, friendship was exercised as a spiritual tool; it was a means of achieving closeness to the Divine and was imbued with genuine emotion and love. (...) Friends sometimes practiced both types at the same type. The two types of friendship cannot always be neatly separated” (Canatella, 2010: 7).

Durante la Edad Media, tanto en el tratamiento teórico de la amistad como en su puesta en práctica a través de la escritura y lectura de cartas, que convertían al amigo o la amiga ausente en presente, sabemos que el legado clásico pagano convivió con el religioso de manera estrecha. En las escuelas catedralicias se habría puesto gran interés en estudiar el legado moral de autores latinos como Cicerón, Horacio, Persio, Juvenal u Ovidio y, para la época que nos ocupa en esta investigación, lo cierto es que el tópico de la amistad fue tanto tema de debate en las escuelas como “a mark of what may conveniently be called the humanism of the Cathedral schools” (Raby, 1965: 601-2)³⁶⁴. Esta marca, según se infiere del trabajo de Raby, cruzaba de igual modo géneros literarios, como fronteras espacio-temporales:

It appears in the poets, such as Hildebert, Marbod, and Baudri, who made use of the poetical epistle which had served them so well in their school compositions. The excellence of friendship is extolled by John of Salisbury; it could not be absent from the famous *Moralium dogma philosophorum*; it is conspicuous in Aelred of Rievaulx's *De spirituali amicitia*, in William of St. Thierry's *De natura et dignitate amoris*, and in Peter of Blois' *De amicitia Christiana* (Raby, 1965: 602).

En el corpus de textos de esta investigación, tal y como se ha venido demostrando en los capítulos previos, la amistad espiritual entre hombres y mujeres convivía con la dimensión política del mismo afecto y ambas se cruzaban con el componente amoroso del vínculo interpersonal (a veces, en su vertiente más eróticamente ambigua). La literatura es testimonio de cómo los amigos y amigas que participaban del intercambio epistolar gustaron de reactualizar, toda vez que les fuese posible, los ejemplos antiguos, para impregnarlos, así, de nuevos significados. Un caso del corpus de tesis en el que se observa la tensión entre una amistad espiritual y una más terrenal es el conocido intercambio entre Baudri y Constancia, al que volveremos en el siguiente apartado para analizar también su vertiente amorosa. Se trata de una carta-poema compleja en cuanto a su modulación afectiva y al rol destinado a cada sexo, articulados en relación con un doble horizonte de expectativas: uno literario, que introduce el poema dentro de la tradición elegíaca amorosa previa, y uno social, que reproduce las normas de comportamiento que deben seguir las personas del mundo religioso al que pertenecen los participantes del intercambio. De la tensión y entrecruzamiento de ambos planos surge la ironía y el juego poético. La clave transcendental que San Ambrosio había introducido como condición *sine qua non* para la amistad en la tierra se observa en el pasaje en que Constancia consigue reconvertir su amor por Baudri en amor a Dios:

O utinam placeant quae mens dictabit amantis!
 Carminis oda mei gratificetur ei!
 Ipse iubet, dilecte meus, tu precipis, inquam,
 Vt castis operam legibus attribuam.

³⁶⁴ Tengamos en cuenta que este legado latino habría sido fundamental en la época en que vivieron los autores del Loira, sobre todo si pensamos que el primer comentario latino sobre la amistad en Aristóteles es posterior, pues se le atribuye a Roberto Grosseteste, que vivió entre el último cuarto del siglo XII y la primera mitad del siglo XIII. *Ética a Nicómaco*, por su parte, habría estado disponible para las personas medievales en la última mitad del siglo XIII (McEvoy, 1999: 27)

Attribuam, sic ipse iubes, sic ipsa preopto,
Sic hucusque dies disposui proprios.
Casta fui, sum casta modo, uolo uiuere casta;
O utinam possim uiuere **sponsa Dei!**
Non ob id ipsa tamen uestrum detestor amorem:
Seruus sponsa Dei debet amare sui.
Tu sponsi seruus, tu frater tuque coheres,
Tu quoque, tu sponsi **dignus** amore mei.
Sponsa sui sponsi uenerari debet amicos:
Ergo te ueneror, te uigilanter amo.

¡Ay, si tan solo le gustasen los versos que dictará una mente amante!
¡Sea gratificado con la música de mi oda!
Tú mandas, querido mío, tú ordenas, digo,
que consagre mi obra a leyes castas.
La consagraré, si tú lo ordenas, así yo misma lo prefiero,
pues de este modo he dispuesto hasta ahora mis propios días.
He sido casta, soy casta, quiero vivir casta;
¡ay, si pudiese vivir como **esposa de Dios!**
Por eso, yo no detesto tu amor:
la esposa de Dios debe amar a sus siervos.
Tú eres siervo de mi esposo, tú eres hermano y compañero de herencia,
tú también, tú eres **digno** del amor de mi esposo.
Una esposa debe venerar a los amigos de su esposo:
así yo te venero, te amo sin descanso:
(texto 12, vv. 107-120)

Ella, que se define como esposa de Dios siguiendo, como ya sabemos, la línea del *Cantar de los cantares*, reactualiza la veneración y amor que siente por Baudri como el tipo de afecto propio que toda esposa debe profesar a los *amigos* de su esposo³⁶⁵. Baudri y Constancia son amigos y, en ese sentido, amantes, porque ambos *sirven* a Dios. En realidad, esta relación es recíproca, como se infiere de que Baudri sea también *digno* del amor de Dios. Si ya vimos que la reciprocidad era una cualidad que, desde época antigua, se suponía en toda relación de amistad, debemos recordar además que la *dignitas* era uno de los conceptos satélites positivos que pivotaban alrededor de la *fides* latina. La estrategia de Constancia para introducirse ella misma en esta vinculación positiva y recíproca con Dios es por vía indirecta, mediante la mención a que ambos son *compañeros* de herencia y gracias a la inserción del adverbio de afirmación *quoque*, por el que se entiende que ella es, asimismo, *digna* de amor divino.

Por su parte, ya se ha hablado del legado ovidiano erótico que subyace a los poemas que Marbodo dirigió a sus amigas anónimas, al que volveremos también en el siguiente apartado para relacionar su contenido con algunos de los tópicos presentes en la elegía de amor latina.

Hildeberto, en su calidad de poeta de la corte, acostumbraba a establecer con las mujeres destinatarias de sus cartas una relación de respeto, sin ambigüedades eróticas ni

³⁶⁵ En el siglo XI, como sabemos, se había comenzado a fraguar un fuerte imaginario en torno a la idea de la esposa de Cristo. Según Tyler (2017: 224), el italiano Juan de Fécamp, abad benedictino en Normandía, fue una de las personas que lo introdujo en Inglaterra.

juegos, en la que además de mostrarse como consejero y guía, lo hacía como amigo. Así lo vemos en el último texto del corpus (texto 40), dirigido a Matilde de Inglaterra:

Nota loquor et usu frequenti comprobata. Sienti satius est de fonte, quam de rivo sitis ardorem exstinguere. Vina quoque de primo sumpta dolio, nativum saporem praetendunt. Eadem de alio in aliud transfusa degenerant. Sic uberius meum implent desiderium, quae circa vos aguntur agnoscere pagina vestra quam relatione aliena. Quidquid enim a vobis accipiam de vobis, certius mihi futurum est quam si ad aures meas idipsum vulgi rumor protulerit. Ex quo igitur comperi ventos in vestrum obsequium aspirare, statim litteras ad vos dedi, ratus advectum de Anglia, qui voluntatem regis nobis aperiret, quive declararet quem affectum de contumelia filiae patris pectus induerit. **Haec ut merear scire per vos, clamo post vos.** Clamo quidem, sed **sicut vester amicus in Domino, sicut vester servus in Christo, sicut qui honorem vestrum in principio laetitiae meae pono.** Quae igitur tam de rege quam de vobis, amico significanda noveritis, mihi precor aperiri.

Digo lo que es conocido y comprobado por la experiencia frecuente. Sacia más al sediento extinguir el ardor de la sed de una fuente que del río. Del mismo modo los vinos tomados del primer barril despliegan su sabor nativo. Transferidos de uno a otro, degeneran. Así tu página llena mi deseo de saber sobre ti más fértilmente que el relato de otros. Cualquier cosa, de hecho, que por ti me llegue sobre ti misma, me será más cierta que lo que el rumor del vulgo pueda traer a mis oídos. Así, cuando aprendí que los vientos soplan a tu servicio, inmediatamente te envié cartas, pensando que había llegado de Inglaterra quien nos desvelara la voluntad del rey, o quien nos aclarase qué afección se apoderó del pecho del padre a partir de la ofensa de su hija. **Pido, detrás de vos, merecer conocer estas cosas a través de vos.** Pido, ciertamente, pero **como tu amigo en el Señor, como tu sirviente en Cristo, como quien antepone tu honor a mi felicidad.** Lo que, así pues, tanto sobre el rey como sobre ti deba ser contado a un amigo, te ruego que me lo reveles.

Por lo que se deduce del texto, Matilde de Inglaterra y su padre el rey Enrique han tenido una disputa³⁶⁶, en la que Hildeberto parece querer mediar. Para hacerlo, quiere saber qué es exactamente lo que ha ocurrido entre ella y el rey. Ese es, en realidad, el objetivo de la carta. Lo interesante de la misiva es cómo formula el de Le Mans su petición. Dice ser *merecedor* de la confianza de la emperatriz, para inmediatamente pasar a ratificar la doble vertiente (humana, divina) de la amistad: él es su amigo en el Señor y su siervo en Cristo y, por tanto, el compromiso que Hildeberto tiene para con Matilde es tan sólido como el que tiene para con Dios. De tal relación se infiere tanto una voluntad de respeto y lealtad, como una obligación de confianza mutua. El efecto de la petición de Hildeberto se intensifica mediante este mecanismo, y es precisamente en esa intensidad donde reside la capacidad de persuasión del hombre.

3.1.1.2. Amistad reconvertida en amor. Influencia del *foedus amicitiae* y otros tópicos amatorios del código elegíaco clásico en el círculo del Loira

La fidelidad (*fides*) mutua vimos que era, desde época de Cicerón, el fundamento sobre el que se construía toda relación de amistad. El amigo debía ser custodio de la *fides* y respetar los compromisos adquiridos para con el otro. A este respecto, es relevante que

³⁶⁶ Según se recoge en *Epistolae*, puede que se esté refiriendo a la resistencia de Matilde a que su padre la volviese a casar. Véase <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/203.html>>.

de la misma raíz de *fides* derive el término latino *foedus* (pacto), con el que se relaciona estrechamente y cuyo vínculo, como enseguida se verá, fue enormemente productivo para la literatura³⁶⁷. En un nivel jurídico, *foedus* se refería a los pactos o tratados establecidos entre ciudades o estados y, con ese significado, aparecía en Tito Livio (*Ab urbe condita*, 1, 14³⁶⁸). Lo interesante para este trabajo es que *foedus* fue sustraído de su ámbito jurídico para ser introducido también en el literario, especialmente en el amoroso (La Penna, 1951: 192), a través de una ficción legal por la que los amantes asumían un pacto de mutua fidelidad³⁶⁹. Así, en el poema 109 de Catulo encontramos la juntura *foedus*

³⁶⁷ Merece la pena detenerse en los vínculos semánticos del grupo de palabras relacionadas, etimológicamente, con la misma raíz que *fides* y *foedus*. Estos términos derivarían de la raíz proto-indoeuropea con alternancia vocálica **bh^h/idh-*, cuyo significado es tanto “creer”, como “confiar” o “persuadir” (Gladhill, 2016: 20). En griego, a partir de la raíz en grado e tendríamos **φειθ-*, de donde se consolidaría el verbo *πείθομαι* (“confiar”, “creer”) (Taillardat, 1982: 9). De la raíz en grado o deriva, por su parte, *πέποιθα* (Gladhill, *ibidem*). Por último, del grado cero **bhidh-* vendría *πίστις*, “un nombre de acción que significa “fe”, “confianza” o “crédito”, sinónimo en algunos contextos de “garantía”, y que en época clásica se relacionó también con “la confianza o convicción que el sujeto pretende inspirar en su público o su interlocutor” (Ramírez, 2018:41). Etimológicamente, *pistis* se corresponde con *fides* (también proveniente del grado cero de la raíz, al igual que *fidelis* o *perfidia*; Gladhill, *ibidem*), algo que se observa asimismo en el plano semiótico con la adaptación romana de la diosa griega Pistis, diosa la credibilidad y la confianza, por Fides, “divinidad de origen sabino, protectora del juramento —con el que a veces se llega a confundir— de las negociaciones y de las relaciones diplomáticas” (Ramírez, 2018: 43). En latín, la misma raíz que estamos comentando daría en su grado e términos como *fido* y *fidus*. Por último, de su grado o provendría *foedus* (Gladhill, *ibidem*), que se define como un acto que envuelve la fe (Taillardat, 1982: 9) y que, como ya se ha mencionado, implica un pacto o trato. Por su parte, Roberto Fiori (2008: 240) sintetizaba la relación entre el sustantivo latino *fides* y el verbo también latino *credo* (“confiar”, “creer”) recogiendo que, aunque las raíces de las que ambos términos del mundo legal y religioso provenían eran distintas (**bheidh-* y **kred-dhē-*, respectivamente), el latín habría utilizado *fides* como sustantivo de *credo*. Asimismo, resulta curiosa la relación que Jean Taillardat (1982: 4) elaboró del campo semántico que acabo de desglosar con el del griego *φίλος* (“amigo”). A partir de las teorías Émile Benveniste (1969), Taillardat postuló que el valor afectivo de *φίλος* sería secundario, siendo el principal el de “pacte conclu sous le nom de *philótēs* fait des contractants des *phíloi*: ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations qui constitue l’hospitalité” (Benveniste, 1969, vol. 1: 341; citado en Taillardat, 1982: 1). Así, la *φιλότης*, que se podía entender como hospitalidad, como amistad, o como ambas, era en realidad un *pacto* que envolvía la fe o *πίστις* de quienes formaban parte del contrato (Taillardat, 1982: 4). Un tercer significado de *φιλότης* lo asimilaba al *foedus amoris* latino (Taillardat, 1982: 13), del que enseguida hablaré.

³⁶⁸ En el pasaje, centrado en el período diárquico en el que Tacio y Rómulo habrían reinado juntos, Livio narró cómo Tacio fue asesinado por los laurentinos que habían sido insultados por ciertos parientes de aquel rey. Rómulo, ya fuese por la *infidelidad* propia de la soberanía compartida, o porque pensaba que aquella muerte no había sido *injusta*, decidió no ir a la guerra y renovar el *pacto* entre Roma y Lavinio ([...] *Eam rem minus aegre quam dignum erat tulisse Romulum ferunt, seu ob infidam societatem regni seu quia haud iniuria caesum credebatur. Itaque bello quidem abstinuit [...] foedus inter Romam Laviniumque urbes renovatum est*; texto extraído de <<https://thelatinlibrary.com/livy/liv.1.shtml>>.

³⁶⁹ En su trabajo “Le *foedus* d’amour”, Gérard Freyburger (1980: 112) relacionó la sacralidad con que los amantes, en la poesía, juraban sus votos de amor (o los renovaban, en el caso de haber tenido una disputa), con la sacralidad con que Roma llevaba a cabo la renovación de los pactos (*foedera*) con sus aliados tras los episodios de discordia. Véase su trabajo para un análisis ilustrado de los gestos que implicaba el contrato matrimonial como, por ejemplo, el darse la mano derecha.

amicitiae (“pacto de amistad”) para referirse a la relación de dos personas que se aman, consagrando por primera vez su uso con ese sentido (Estévez, 2011: 305)³⁷⁰.

Iuncundum, mea uita, mihi proponis amorem
hunc nostrum inter nos perpetuumque fore.
Di magni, facite ut uere promittere possit,
Atque id sincere dicat et ex animo,
ut liceat nobis tota perducere uita
aeternum hoc sanctae foedus amicitiae.

Tú me aseguras, vida mía, que este amor nuestro
será feliz y eterno entre nosotros.
Grandes dioses, haced que pueda prometerlo de verdad,
y que hable de corazón, sinceramente,
para que nos sea posible mantener toda la vida
este **pacto eterno de sagrada amistad**³⁷¹.

Sabemos que la *amicitia* de Catulo es también erótica por el *amor* del primer verso y los adjetivos que refuerzan el “pacto de amistad”: eterno y sagrado, por su condición de términos ligados a la religión, parecerían estar haciendo referencia a una unión matrimonial³⁷². La voz poética esperaba que la persona que le había prometido un amor feliz y eterno estuviese hablando de corazón (*ex animo*) y con sinceridad (*sincere*). De esta petición se infiere la necesidad que tenía la voz enunciativa de *confiar* en la *fidelidad* de la persona a la que amaba.

La presencia de la *fides* en la poesía amatoria latina fue poderosa³⁷³, pero lo cierto es que no solo se dio en aquel género. Ruth Caston (2012: 143-4) trazó una línea literaria

³⁷⁰ Un antecedente es el poema 86 del mismo Catulo, donde relaciona *fides*, *foedus* y *amor* (*nulla fides ullo fuit umquam foedere tanta, / quanta in amore tuo ex parte reperta mea est*) (Estévez, *ibidem*).

³⁷¹ Texto latino y traducción tomadas de Ramón Irigoyen (2019).

³⁷² Estévez (*ibidem*), siguiendo a Luck (1969) y Freyburger (1980), reconocía que el poeta habría esbozado “un intento de legitimación de su amor que haga las veces de matrimonio, no siendo este ni posible ni deseable (...)”. Y añadía un dato relevante, que es que “el pacto de amor no ha de confundirse, pues, con la sanción legal de un matrimonio, en tanto que no tiene por qué haber coincidencia entre pacto de amor y acuerdo matrimonial, es más, en ocasiones los poetas elegíacos entienden los pactos como furtivos, como TIB. I 5, 7-8 (*parce tamen, per te furtivi foedera lecti, / per Venerem quaeso compositumque caput*), si bien puede suceder que tal pacto se entienda de hecho por alguna de las partes como previo al matrimonio (VERG., *AEN.* IV, 339) o por ambas partes o terceros incluso como matrimonio mismo (...)”. Por su parte, María José Álvarez y Silvia Delgado (1995: 226) afirmaron que “la *fides* que dos amantes se ofrecen entre sí no es distinta a la que implica un matrimonio legal ante testigos. Hombre y mujer ofrecen la misma *fides* a un amante que a un esposo y esperan ser correspondidos de la misma forma. El intercambio de *fides*, la promesa entre amantes, tiene el mismo valor sagrado que entre esposos, independientemente de la legalidad del vínculo”. Véase también el trabajo de P. McGushing (1967) sobre el verso en cuestión de Catulo.

³⁷³ Sobre la importancia de la *fides* como concepto en la elegía latina, afirmó Sonia Gros (2015: 42-43): “En l’elegia eròtica llatina, en una transposició del món jurídic al pla amorós (...) és l’amant qui exigeix a la seva enamorada el compliment del *foedus* i de la *fides*. El concepte de *fides*, tot i que compta amb precedents en la literatura grega, apareix com a característic de la poesia amatòria llatina. Els poetes elegíacs, en efecte, desenvolupen àmpliament aquest motiu i el converteixen en un dels més importants del gènere”. Sobre el concepto de *pacto* en la literatura

en la que puso de relieve que la *fides* había sido un valor muy importante en varias comedias de Plauto³⁷⁴ y que se trató de un elemento crucial en la relación amorosa de Dido y Eneas en la *Eneida* virgiliana³⁷⁵. Por otro lado, aunque la *fides* fuese un valor recíproco, que implicaba que cada una de las partes debía dar y recibir, no tenía por qué sustentarse en una relación igualitaria, sino de poder. Así ocurría en el caso de los vínculos clientelares entre las diversas ciudades y estados³⁷⁶, por ejemplo, o en los matrimonios³⁷⁷. Una de las innovaciones de la elegía latina fue precisamente la de ilustrar

griega, Estévez (2011: 305) recogía que ya aparecía en el epigrama erótico griego: así ocurre en el número V 52 de la Antología Palatina, atribuido a Dioscórides.

³⁷⁴ “(...) especially plays like the *Aulularia*, *Bacchides*, and the *Captivi*. The question of *fides* between master and slave and captor and prisoner is central to the plots of the *Captivi* and *Bacchides*, respectively. Yet moral labels in the play do not always get assigned in the way we expect: Greek characters whom we might expect to be deceitful in fact display the trustworthiness the Romans thought characteristic of themselves. The depiction of *fides* between individuals thus takes on a larger dimension that reflects upon national characteristics. Because the characters who show what is generally assumed to be a Roman virtue are in fact Greek, Plautus challenges his audience’s expectations, thereby underscoring the value of *fides* itself” (Caston, 2012: 143-4).

³⁷⁵ Con respecto a la *Eneida*, Caston (2012: 144) afirmó que el amor entre Dido y Eneas representaba una cuestión de identidad nacional en la que, al igual que ocurría con Plauto, las expectativas se subvertían: “(...) It is Dido who exemplifies loyalty and good faith, despite the legendary reputation of the Carthaginians as treacherous and perfidious. By contrast, the proto-Roman Aeneas is characterized by his deceptive and underhanded betrayal of Dido. (...) More than just a story of unreciprocated love or the ill-treatment of a beloved, the love affair between Dido and Aeneas illustrates the way in which *fides* could be used to signal several different types of obligation, erotic and political, at once”. Recordemos, además, que Eneas abandonó a Dido por *pietas* con los dioses, que le habían designado una misión mucho mayor: llegar a Italia. Así pues, la *fides* que traicionó en su matrimonio con Dido, la mantuvo, en cambio, en su relación con las divinidades. Piénsese que Eneas se definía a sí mismo como pío, precisamente por su actitud respecto del deber religioso: había huido de Troya no sin antes arrebatar sus penates (dioses del hogar) del enemigo (“Soy el piadoso Eneas, y mis penates, arrebatados del enemigo, llevo conmigo en la flota; conocido por una fama más allá del cielo”, *Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penatis / classe ueho mecum, fama super aethera notus*; *Eneida*, 1, 378-9). La *fides* con la que cumplía sus compromisos para con la religión consolidaban la piedad de su carácter, tanto como le otorgaban una reputación respecto de sus congéneres. Esta es la doble vertiente, privada y pública, de la *fides*.

³⁷⁶ Según Badian (1958), Roma habría articulado sus relaciones diplomáticas tomando a los otros territorios como clientes, por mucho que en el lenguaje de los textos de la época apareciesen denominados como amigos (Burton, 2003: 332, n. 2). Su hipótesis, en opinión de Burton (2003: 339), partía del presupuesto erróneo de considerar que el concepto de *clientela* implicaba una relación entre alguien superior y otro inferior, mientras que la relación de *amicitia* se daba entre iguales. Desde el punto de vista social, la reciprocidad entre amigos en los sistemas pre-modernos, los cuales como sabemos eran especialmente jerárquicos, conllevaba implícita siempre una cierta desigualdad o, cuando menos, una tensión entre los diversos *status* interpersonales (Suzanne Dixon, 1993: 455-6; citada en Burton, 2003: 339). El propio Cicerón era un *homo novus* y, como apuntó Burton (2003: 339-340), él mismo habría reconocido las disimetrías que se daban en el fenómeno de la amistad cuando matizó que algunas amistades eran, en realidad, protectorados de pueblos enteros (*populos universos*, en *De amicitia*, 10), admitiendo así las relaciones de poder que las sustentaban.

³⁷⁷ Los efectos de la ruptura de la *fides* en un matrimonio romano eran desiguales, dependiendo de si el acto de infidelidad lo cometía un hombre o una mujer. Así lo sintetizó Alison Keith (2008: 42): “Roman marriage contracts could contain a list of penalties, usually financial, for failure to abide by the contract, especially in the case of infidelity (...). Normally, however, it was the

la *fides* amorosa como una relación desigual de los amantes, o *servitium amoris*, por la que se consolidaba el poder de la mujer elegíaca (*domina*) respecto del hombre (*servus*), que le seguiría profesando su amor bajo cualquiera circunstancia (Gros, 2015: 43). Esta imagen de vasallaje tan común del código medieval del amor cortés habría encontrado, así pues, sus primeras formulaciones en Roma. Véase, por ejemplo, la siguiente elegía del libro 2 de Propertio:

Mentiri noctem, **promissis ducere amantem**,
 hoc erit infectas sanguine habere manus!
 horum ego sum vates, quotiens desertus amaras
 explevi noctes, fractus utroque toro.
 (...)
 quem modo felicem invidia admirante ferebant,
 nunc decimo admittor vix ego quoque die.
 nunc iacere e duro corpus iuvat, **impia**, saxom
 sumere et in nostras trita venena manus;
 nec licet in triviis sicca requiescere luna,
 aut per rimosas mittere verba fores.
 quod quamvis ita sit, **dominam mutare cavebo**:
 tum flebit, cum in me senserit esse **fidem**.

Engañar con una noche, **dominar al enamorado con promesas**,
 ¡eso es como tener las manos manchadas de sangre!
 De esto soy yo profeta cada vez que, abandonado, paso noches
 amargas revolviéndome de un lado a otro de la cama.
 (...)
 A mí, a quien hace poco llamaban feliz y admiraban con envidia,
 ahora apenas se me admite un día de cada diez;
 ahora, **impía**, me gustaría arrojar mi cuerpo de rocas escarpadas
 e ingerir venenos macerados en mis propias manos;
 y no puedo descansar por las esquinas en una noche clara,
 o introducir billetes por las rendijas de la puerta.
 Pero, aunque esto sea así, **no cambiaré de dueña**:
 llorará entonces, cuando se dé cuenta de la **fidelidad** que le guardo.
 (c. 17, vv. 1-4, 11-18)³⁷⁸

wife's sexual fidelity, rather than the husband's, that was at issue, and the penalties for her infidelity could be severe". Por otro lado, el sometimiento de la mujer en el ámbito jurídico de la antigua Roma ya se había realizado en términos que tenían que ver con el género, puesto que se justificaban en relación con una supuesta inferioridad del sexo (*infirmas sexus*) y su levedad de mente o espíritu (*levitas animi*). Así, todas las mujeres de la élite romana (a excepción de las vírgenes Vestales) se encontraban forzosamente bajo una tutela masculina de por vida (*tutela mulierum perpetua*), siendo este guardián el que debía autorizar cualquier contrato o transacción que la mujer quisiera realizar (Kemp, 2010: 10). Diferentes fuentes dan cuenta de esta situación, como Cicerón (*Mur.* xii, 27), Gayo (*Inst.* 1, 144) y Tito Livio (*Ab urbe condita* 34, 2.11). Cabe destacar que este tipo de tutela, si bien empezó a cambiar gracias a las concesiones del emperador Augusto, no fue derogada definitivamente hasta el año 410 d.C., por obra de los emperadores Honorio y Teodosio (Herrero, 2019: 81-82). Para más información sobre la condición de la mujer en el derecho romano véase también a Suzanne Dixon (1984).

³⁷⁸ Texto latino y traducción extraídos de la edición de Antonio Ramírez de Verger (1989: 90). La voz poética, atribulada como se encuentra ante el rechazo de la amada, pasa de sostener que quiere suicidarse a reafirmar su fidelidad incondicional por su *domina*.

Varios términos importantes aparecen vinculados entre sí en el poema de Propertio. El pacto de los amantes acostumbraba a ser secundado por promesas de amor³⁷⁹, en estrecha alineación con la imagen que los romanos tenían de la fidelidad como cumplimiento de la palabra dada. Pero las promesas de amor en esta elegía properciana, en lugar de buscar afianzar de manera sincera una relación duradera y exclusiva, resultan sumamente perniciosas, puesto que se usan para dominar al enamorado. Esta idea, que sin duda ayuda a remarcar la posición desigual de los amantes en el poema, es corroborada a continuación por el empleo de la palabra *domina* para definir a la impía mujer (en tanto que incumplidora del pacto de amor) a la que el yo poético, incondicionalmente servil, se dirige.

Este tópico del amante que puede aguantar, por amor, todos los desprecios de su amada, convivía con la imagen de hartazgo y de renuncia a la relación, común también entre los poetas elegíacos. Así vemos, por ejemplo, cómo en la elegía 25 del mismo libro properciano el yo lírico anunciaba su partida, haciendo referencia directa a su insostenible situación de servidumbre y a la crueldad con que la mujer entretejía artimañas para mantenerlo sometido:

quinque **tibi** potui **servire fideliter** annos:
ungue meam morso saepe querere **fidem**
nil moveor lacrimis: ista sum captus ab arte;
Semper ab insidiis, Cynthia, flere soles.
flebo ego discedens, sed fletum inuiria vincit:
tu bene conveniens non sinis ire **iugum**;

Cinco años he sido capaz de ser **tu fiel esclavo**:
muchas veces lamentarás mi **fidelidad** mordéndote las uñas.
No me conmueven tus lágrimas: prisionero he sido de tales
artimañas; siempre sueles, Cintia, llorar para tender trampas.
Lloraré yo al marcharme, pero el ultraje es mayor que el llanto:
que tú no dejas que marche el **yugo** que bien iba.
(c. 25, vv. 3-8)³⁸⁰

La influencia del código elegíaco clásico se mantuvo en el tiempo y fue muy fructífera entre los poetas de esta investigación, pues les permitió seguir explorando las posibilidades creativas de los modelos antiguos y paganos en sus escritos epistolares destinados a mujeres, reactualizando así el legado clásico a la nueva realidad social y cultural en la que vivían. Así, por ejemplo, en el texto 18 del corpus de la investigación, escrito por Marbodo, la voz poética utiliza la misma imagen del yugo properciano para expresar el sometimiento al que lo mantiene su amada. Reapropiándose también del lenguaje jurídico como hacían los poetas elegíacos clásicos, el yo lírico le concede al sometimiento caprichoso y cruel de la *domina* el rango de ley. La mujer castiga injustamente al amante, torturándolo conscientemente y acusándolo de crímenes no cometidos:

³⁷⁹ Véase Estévez (2011: 310).

³⁸⁰ Véase Ramírez de Verger (1989: 144).

Expedit ergo magis michi forsitan esse rebellem,
Quam sic subiectum legibus esse tuis?
Sed michi ve misero, qui nec parendo placere
Nec duro possum colla negare **iugo**.
Quod quia non nescis, **crucias crudelis** amantem,
Criminibus falsis insimulando reum.

¿Me conviene más, quizás, ser rebelde,
que estar así sometido a tus leyes?
Pero ay de mí, miserable, que ni obedeciendo puedo disfrutar
ni tampoco sustraer mi cuello a tu **yugo**.
Como esto no lo ignoras, **torturas, cruel**, al amante,
acusándolo de ser culpable de **crímenes falsos**.
(texto 18, vv. 9-14)

La extrapolación al contexto amatorio de términos relacionados con otros ámbitos, como puede ser el jurídico, resulta, como acabamos de ejemplificar, otra de las innovaciones importantes de la elegía latina. Catulo, el primer autor en utilizar la juntura *foedus amicitiae*, describía de hecho “his feelings for Lesbia in terms borrowed from political and social relations at Rome”, dado que su poesía albergaba conceptos “such as *foedus*, *fides*, *pietas*, *amicitia*, and *beneficium* to describe the love affair with Lesbia” (Caston, 2012: 141)³⁸¹. Por su parte, el valor performativo de la *fides* a partir de la imagen del *foedus* ya estaba presente en Cicerón. Así lo entendió Gladhill (2016: 114-5) al observar la carta que le dirigió a Marco Licinio Craso, en el año 54 a. C:

has litteras velim existimes **foederis** habituras esse **vim**, non epistulae, meque ea quae tibi promitto ac recipio **sanctissime** esse observaturum **diligentissime**que esse facturum.
(*Epistulae ad Familiares*, 5.8.5)

Please, consider that this letter will have **the force of a treaty**, not of an epistle, and that I will most **piously** observe and most **diligently** perform the things I am promising to and receiving from you.

De manera muy relevante, Cicerón le pedía a Craso que considerase que la fuerza ilocutiva de su escrito transcendía la propia de una carta, para acercarse a la de un *pacto*. El valor de la epístola como modalidad discursiva a través de la cual poder hacerse presente ante el amigo ausente estaría, en mi opinión, reforzando su posibilidad de lectura como un compromiso que ambas partes, emisor y receptor, han de cumplir. Si la carta es el canal textual con el que mantener, o incluso crear, amistades, no parece extraño que se le haga responsable también de su cumplimiento.

En el corpus de textos de los autores del Loira aparece la juntura *foedus amicitiae* de la mano de Baudri de Bourgueil, quien la utilizó hasta en tres ocasiones distintas, manteniendo de manera conscientemente diferenciada sus significados en cada una de sus apariciones³⁸². Así pues, el valor jurídico del sintagma, entendido como el pacto

³⁸¹ Caston (*ibidem*) remite a los poemas 72, 73, 75, 76 y 87 de Catulo.

³⁸² En el conjunto de la colección poética baudriniana, *foedus amicitiae* aparece muchas veces más. Tilliette (2012: 147, n. 47) señaló algunas de las otras ocasiones en que es utilizada: así, en el c. 98, 40; c.105, 10; c.120, 14; c.134, 544 o en el c.142, 44. Le atribuye el haberla tomado

firmado entre ciudades tras ser una de ellas vencida por la otra, se encuentra recogido en el primer poema a Adela de Blois, cuando la voz poética está dando cuenta de la conquista de Inglaterra a manos de Normandía³⁸³:

Urbi mandemus **foedus amicitiae**;
si renuant **foedus**, capiemus **justius** arma».
Haec ait et pacem mandat eamque rogat.
Cives accipiunt pacem pacemque redonant;
urbs patet; excipitur dux alacri facie.

Propongamos a la ciudad un **pacto de amistad**;
si declinan el **pacto, con más derecho** tomaremos las armas».
Esto dice, propone la paz y la pide.
Los ciudadanos aceptan la paz y la paz dan de vuelta;
la ciudad se abre; el general es acogido por felices rostros.
(texto 1, vv. 544-548)

Como se puede observar, si la ciudad vencida hubiese renunciado al pacto de amistad que le ofrecía la vencedora, tal desprecio al tratado de paz habría legitimado (*iustus*) el asalto violento de la fortaleza. La reciprocidad del compromiso que sustentará la amistad entre ambas partes desde la aceptación del *foedus* se resume en el verso 547: “los ciudadanos aceptan la paz y la paz dan de vuelta”. La consecuencia inmediata del pacto de amistad, según se deduce del texto, es la *felicitad* de quienes la firman.

En un poema de referente histórico como es el dirigido por Baudri a Adela, tiene sentido que el significado de *foedus amicitiae* sea el de un tratado de paz. La siguiente vez que aparece esta juntura dentro del corpus de tesis es en el primer poema a Constanza:

Haec quoque siue quod his sit par ut dicere possis,
Si bene te moneo, que moneo facito.
En praeceptorum, uirgo, memor esto meorum,
Vt geminae uotum uirginitatis ames,
Atque salutata nostra de parte sorore,
Inter nos refice **foedus amicitiae**.

Para que puedas decir estas cosas, o bien algo similar a esto,
haz lo que te aconsejo, si te aconsejo bien.
Muchacha, sé alguien que recuerde mis enseñanzas,
para que ames el voto de tu virginidad doble,
y al saludar de mi parte a tu hermana,
reconstruye entre nosotros un **pacto de amistad**.
(texto 9, vv. 39-44)

Al cierre casi de su carta, Baudri, desde una posición de superioridad (remarcada por la presencia del verbo *moneo* y del sintagma *praeceptorum meorum*), solicita de la monja

prestada de Ovidio (*Trist.* 3,6,1), obviando las apariciones de la misma cláusula en otros poetas elegíacos. Por otra parte, si recordamos, en el capítulo primero traté el poema programático con el que Baudri abrió su libro, en el que ya aparecía la juntura.

³⁸³ A este respecto, puede consultarse el trabajo de Gerd Althoff (2003): “Las *amiticiae* [amistades] como relaciones entre estados y pueblos”.

que le haga de intermediaria ante una de sus hermanas, reconstituyendo entre ellos un pacto de amistad al saludarla de su parte. En la carta-poema con la que abría la colección, si recordamos, el de Bourgueil ya había reconocido que todo *foedus amicitiae* demandaba una reciprocidad de saludos:

Nunc igitur nostros ibis uisurus amicos
Et dicturus eis quod sibi mando uale.
Ipsi te relegend, ipsi te, credo, recondent,
Ne tibi fascinus aut liuor edax noceat.
Acceleres igitur; citus ut redeas, citus ito;
Cautus amicorum singula dicta refer.
Vt resalutent nos, prior ipsos ipse saluta:
Taliter exposcit **foedus amicitiae**.

Ahora, pues, irás a visitar a mis amigos
y les dirás que mando saludos.
Ellos te releerán, ellos, creo, te esconderán,
que no te dañe un hechizo o una envidia voraz.
Acelera, pues; para que rápido vuelvas, rápido ve;
Tráeme de vuelta, cuidadoso, cada palabra de mis amigos.
Para que nos saluden de vuelta, primero tú mismo salúdalos:
así lo demanda el **pacto de amistad**.
(c.1, vv.123- 130)

En su momento, interpreté este texto como una marca de la inserción de Baudri dentro de una comunidad textual formada por hombres y mujeres, a la que el poeta desearía contribuir con su volumen. Viendo ahora la carta-poema dirigida a Constancia a la luz de este otro texto, parece apuntarse el valor que la apelación a la amistad en la Edad Media habría tenido como una manera de performar la espiritualidad, tal y como consideró Holle Canatella (2010: 3). La escritura y lectura de cartas en una comunidad (real o imaginada) constituida por personas de ambos sexos estaría reforzando la espiritualidad practicada en nombre de la amistad, principio motivador de la propia comunicación epistolar. De hecho, esta primera misiva a Constancia se abre remarcando una tríada de elementos que a estas alturas ya nos resulta conocida: la importancia de la comunicación poética en las relaciones entre hombres y mujeres de la época, la imagen de la *rusticitas* del autor, incapaz de dedicar sus esfuerzos a empresas mayores, y la experiencia lúdica que suponía la propia actividad poética, en la que Baudri buscaba refugio:

Suscipe, uirgo decens, nostrum, Constantia, carmen;
Fac speciale tibi Burguliensis aue.
Carmine mos meus est nostros nostrasque salutem;
Non aliter possum, non aliter sapio.
Rusticus in factis ad carmina sepe relabor,
Vt saltem lateat sic mea **rusticitas**.
Nunc igitur nostrae scribens alludo puellae,
Quam nostram noster allicit esse pater.

Acepta, decente virgen, Constancia, mi poema;
dale un lugar especial para ti al saludo del de Bourgueil.
Es mi costumbre saludar en verso a los míos y a las mías,

no puedo otra cosa, no sé hacer otra cosa.
Rústico en mis hechos, a menudo busco retirarme en la poesía,
para que así al menos permanezca escondida mi **falta de sofisticación**.
Por eso, juego ahora escribiendo a nuestra muchacha,
a quien nuestro padre incita a ser nuestra.
(texto 9, vv. 1-8)

El final de este texto parece mostrarnos quién era la hermana con la que el poeta quería afianzar el pacto de amistad: la maestra de gramática Emma:

Praeterea, quaeso, non obliuiscere nostri,
Fac speciale michi corque iecurque tuum.
Si mandare uelis aliquid, committe tabellis:
Mandandi genus hoc nos decet, ergo placet.
Dulcibus alloquiis leni penitralia patris
Et michi gratifica dulcibus alloquiis.
Praeterea, nostrae ne sim uelut immemor Emmae,
Praesenta nostrum terque quaterque uale.

Te pido, además, que no te olvides de mí,
haz que tu corazón y tu hígado me tengan en un lugar especial.
Si quieres mandarme algo, confiáselo a las tablillas:
este género de envío me conviene, por tanto, me place.
Con tus dulces discursos suaviza las entrañas del padre,
y muéstrame amabilidad con tus dulces discursos.
Además, para que no parezca que me olvido de nuestra Emma,
preséntale mi saludo tres o cuatro veces³⁸⁴.
(texto 9, vv. 45-52).

La petición que la voz poética le hace a la destinataria para que su corazón y su hígado lo mantengan en un lugar especial (texto 9, v. 46) es importante³⁸⁵, sobre todo si tenemos en cuenta que en la fisiología medieval el hígado (*iecur*) era el lugar donde se situaba el placer (*voluptas*) y el deseo (*concupiscentia*). En sus *Etimologías* (11, 1.125), Isidoro de Sevilla había localizado en el hígado el emplazamiento del calor que luego subiría al cerebro para expandirse desde ahí a los ojos y a otros sentidos y miembros. El corazón, por su parte, era considerado la fuente del conocimiento y las preocupaciones

³⁸⁴ La idea de un saludo repetido tres o cuatro veces aparece en otra carta-poema de la colección baudriniana: la de París a Helena (c. 7, v. 272; Tilliette, 2012: 22). En realidad, creo que puede significar “tres y cuatro veces”, a la luz del comentario de A. J Valpy (1819) a la *Eneida* de Virgilio. Este habría usado la expresión “o terque quaterque beati!” (*Eneida*, 1, 94) para referirse a los “tres y cuatro veces dichosos” que habían muerto defendiendo Troya, como calco de la expresión homérica (*Odisea*, 5, 306). También es el número de veces que Dido se golpeó el pecho, maldiciendo a Eneas cuando se da cuenta de que la ha abandonado (*terque quaterque manu pectus percussa decorum*, *Eneida* 4, 589). Según Valpy (1819: 2223), la expresión recogería en sí misma el número siete, de larga tradición e importancia (*Id est, omnibus modis beati. Graeci una voce τρισμακάριους dicunt. Sic Tib. 1. III. ‘O mihi felicem terque quaterque diem!’ id est, septies, ut doctis placet, qui conjunctim accipiunt, ob numeri septenarii efficaciam [...]*). Otto Schumann (1979) desglosó en su *LHL* (5, 432-34) todas las ocasiones conocidas en que la juntura apareció en la poesía latina.

³⁸⁵ Nótese que el imperativo *Fac speciale (michi)* está en diálogo directo con el verso 2: *fac speciale (tibi)*.

(*Etimologías*, 11, 1.118). Que Baudri le pida a Constancia que lo tenga presente de ambos modos, uno racional y otro más irracional, es elocuente, especialmente cuando en la siguiente carta-poema que le dirigió el poeta se esforzó en aclarar que “ni un amor lascivo ni el amor de un amor insolente” habían trastornado, por causa de la monja, ni su corazón ni su hígado (texto 11, vv. 49-50)³⁸⁶.

Cabe destacar que en la primera carta a Constancia que estoy analizando estaba presente también la imagen del acuerdo matrimonial entre Dios y la monja, expresado esta vez con la palabra *pactum*. La visión de Constancia como esposa de Dios sobre la que luego la propia monja, en su carta de respuesta al abad, justificaba su amor por Baudri, siervo asimismo del Señor (texto 12, vv. 115-120), aparecía anticipada en esta misiva:

Pactum firmastis, Deus et tu, arrasque dedisti,
 Vt sis **sponsa** sibi, **sponsus** et ipse tibi.
 Fac igitur sponso placeas conamine toto,
 Sponsus promeruit quod tibi complacuit.
 Quam sibi uouisti sibi soluas **uirginitatem**;
 Soluet enim dotem soluere qui pepigit.

Habéis establecido un **pacto**, Dios y tú, y os disteis dote,
 tú para ser su **esposa**, él para ser tu **esposo**.
 Aplícate con todo esfuerzo, entonces, en agradar a tu esposo,
 tu esposo mereció lo que a ti te ha complacido.
 Págle con la **virginidad** que le consagraste,
 pues pagará la dote quien se comprometió a pagarla.
 (texto 9, vv. 13-18)

En este pasaje se reflejaba ya cuál era el verdadero mensaje que el poeta quería transmitirle a la destinataria que, como sabemos, no era otro que la necesidad de que Constancia se mantuviese virgen y casta. Es por eso por lo que la juntura *foedus amicitiae* utilizada por Baudri en este poema tendría, según se ha argumentado, posee un valor de amistad espiritual. Aun así, hemos observado cierta tensión acerca del tipo de estima que la monja había de profesarle al de Bourgueil, habida cuenta de que este le pedía que lo mantuviese en un lugar especial de su corazón, pero también de su hígado. La tensión aumenta cuando, en la siguiente carta-poema que le dirige a Constancia, Baudri convierte directamente el *foedus amicitiae* en *foedus amoris*:

Inmemor esse mei nunquam, Constancia, possis,
 Vt mihi persoluas **foedus amoris** idem.
Sic nos o utinam natura deusque ligasset
Vt neuter uiuat inmemor alterius!
Crede mihi **credasque** uolo **credantque** legentes:
 In te me nunquam foedus adegit amor.
 In te conciuem uolo uiuere **uirginitatem**,
 In te confringi nolo **pudiciam**.

Nunca podrías, Constancia, olvidarte de mí,

³⁸⁶ Volveremos sobre esta idea enseguida. Véase también Camino (2019b: 445-6) para una discusión sobre este pasaje.

hasta que deshagas el mismo **pacto de amor** que tienes conmigo.
¡Ah, si solamente la naturaleza y Dios nos uniese tanto
que ninguno viva sin olvidarse del otro!
Créeme, quiero que **creas**, y que quienes lean esto también **crean**:
un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti.
Quiero que en ti permanezca la **virginidad** como compañera
y no deseo que tu **pureza** sea arruinada.
(texto 11, vv. 33-40)

El pacto de amor idéntico del que también participa Constancia, como inmediatamente aclarará Baudri a la monja y a todas las demás personas que lean el poema, se refiere a un amor hecho en Cristo. La presencia reiterada del verbo *credo*, cuya relación semántica con *fides* ya mencioné anteriormente, reforzaría el valor del *foedus* o trato, que, en este caso, y a diferencia de lo que acostumbraba a suceder en la elegía amoratoria latina, implicaría un vínculo no carnal. Esta cualidad especial del trato firmado por los amantes del mundo monástico se corrobora a continuación, cuando el yo poético, aprovechándose del valor adjetival que también podía tener el término *foedus* (“obsceno”, “sucio”), confirma mediante un juego de palabras que ningún *foedus amor*, o amor impuro, se encontraba tras su *foedus amoris*, o pacto de amor, con Constancia. Los términos que de manera satelital están apoyando este significado son *virginitas* y *pudicitia*. El segundo es un concepto al que volveremos en la última parte de este capítulo, cuando trate la idea de *pudor* como una forma de *metus* (“miedo”), y ambas como elementos de control sobre el cuerpo y decisiones personales de las mujeres. Por lo de ahora, baste saber que la *pudicitia* era un componente que, junto con la *fides*, resultaba indispensable en el pacto de amor de la poesía latina clásica, tal y como analizó Miryam Librán (2007). La *pudicitia* era un valor que derivaba del *pudor* y este, al igual que ocurría con la *fides*, tenía una dimensión privada y otra pública³⁸⁷. La falta de *pudor*, en tanto que “autocontrol de los impulsos según una justa medida”, o de *fides*, en cuanto falta de “respeto a la palabra dada”, acababan trascendiendo su ámbito individual inicial para incidir además en el plano social, ocasionando vergüenza y censura moral a quien los hubiese infringido (Librán, 2007: 4). La elegía latina adoptó la *pudicitia* como una virtud indispensable de la *puella*, pero tuvo que ampliar su significado dado que el fin último del poeta era ganarse su amor, por lo que no le beneficiaría un excesivo celo o recato (Librán, 2007: 11). Según sintetizó Librán:

La *puella* elegíaca es *pudica* no cuando se abstiene de tener relaciones con un hombre, sino cuando es fiel, sin contrapartidas económicas o regalos, a un solo amante, aun cuando no responda al retrato tradicional de la mujer púdica y no esté adornada con la cinta y

³⁸⁷ *Pudicitia* y *fides* eran las cualidades que más se valoraban en una matrona romana. En palabras de Librán (2007: 4-5): “en el amplio concepto de *pudicitia* están englobadas virtudes como honestidad, fidelidad, castidad, economía, modestia, compostura, recato, entrega al marido y a los hijos, formación intelectual sin ostentación ni ánimo de llamar la atención, abnegación, frugalidad, obediencia, dignidad, tranquilidad y ecuanimidad de ánimo, sentido del deber, piedad religiosa, agrado y gracia (...) La estima y respeto que la sociedad romana tributaba a la mujer *univira* y a la *pudicitia* de las matronas se demostraba en la existencia de cultos exclusivamente reservados a éstas, amparados por el Estado, como los de *Fortuna muliebris*, *Pudicitia patricia* y *Pudicitia plebeia*, que con el paso del tiempo se fueron abriendo a todo tipo de mujeres (...)”.

estola, los signos externos que distinguen a las matronas (Tib. I. 6. 67 *sit modo casta, doce, quamuis non uita ligatos / impediat crines*) (Librán, *ibidem*).

Según se observa, Baudri buscaba insertarse a sí mismo en la tradición elegíaca amorosa: todas las pistas que nos ha dejado en su poesía parecen conducirnos a esta conclusión. No solo escogió las *Heroidas* de Ovidio, las cartas elegíacas de amor del poeta de Venus, como texto-fuente sobre el que basar su intercambio epistolar con Constancia, sino que también, en una escala ascendente de tensión y resignificación, fue introduciendo diferentes tópicos propios del mundo elegíaco latino a lo largo de su colección poética, para definitivamente explorar todas las potencialidades que la poesía pagana le ofrecía durante su comunicación con la monja. La *pudicitia* de la *puella* elegíaca, pese a todas las ambigüedades previas, es reconvertida en la carta-poema baudriniana en *castidad* cristiana, gracias a la inserción del elemento virginal: “quiero que en ti permanezca la virginidad como compañera” (texto 12, v. 38), le dice a Constancia. En un flujo de ida y vuelta, vemos cómo Baudri evoluciona en su relación con la monja de la amistad espiritual al amor, para luego reconvertir su amor, de nuevo, en amistad. Constancia imitará este vaivén semántico en su carta-poema de respuesta al abad. A este respecto, el mismo inicio de su misiva es muy elocuente, no solo porque, como argumenté en el primer capítulo de esta tesis, la monja hubiese elegido remarcar su posición servil dentro del diálogo elegíaco que estaba manteniendo con Baudri, quien se configuraba como *praeceptor amoris*, sino también porque buscó ofrecer una imagen física del amor que despertaba en ella el proceso de lectura de la carta de su amigo³⁸⁸:

Perlegi uestram studiosa indagine cartam
 Et tetigi **nuda** carmina uestra **manu**.
 Explicui **gaudens** bis terque quaterque uolumen
 Nec poteram refici singula discutiens.
 Ille **liber** mihi **gratus** erat, **gratissima dicta**;
 Ergo, consumpsi sepe legendo diem.
 Nox studiis odiosa meis, inuisa legenti,
 Me cessare meo compulit a studio.
Composui gremio posuique sub ubere laeue
Scedam, quod cordi iunctius esse ferunt.
Si possem cordi mandare uolumina uestra,
Cordi mandarem singula, non gremio.
 Tandem fessa dedi nocturno membra sopori,
Sed nescit noctem sollicitatus amor.
Quid non sperabam? Quid non sperare licebat?
 Spem liber ediderat, ocia nox dederat.
In somnis insomnis eram, quia pagina uestra
Silicet in gremio uiscera torruerat.

He leído atentamente esta carta siguiendo con fervor su huella
 y he tocado vuestros poemas con mi **mano desnuda**.
 He desenrollado el pergamino, **llena de alegría**, dos, tres y cuatro veces
 y no podía recomponerlo tras analizar cada una de sus partes.
 El **libro** me resultaba **agradable, las palabras aún más agradables**;

³⁸⁸ Así lo argumenté también en otro lugar (Camino, 2019b: 445 y ss.)

así, a menudo consumí el día leyendo.
La noche, odiosa de mis esfuerzos, hostil para la que lee,
me forzaba a cesar mi estudio.
Puse sobre mi regazo la carta y la coloqué debajo del pecho izquierdo
para que estuviese más cerca del corazón, como dicen.
Si pudiese confiar tus páginas a mi corazón,
confiaría cada una a mi corazón, no a mi regazo.
Finalmente, al profundo sueño nocturno abandoné mis miembros cansados,
pero un amor agitado no conoce la noche.
¿Qué no esperaba? ¿Qué no me estaba permitido esperar?
El libro traía la esperanza, la noche el ocio.
En sueños insomne estaba, porque tu carta
sobre mi regazo, ciertamente me quemaba las entrañas.
(texto 12, vv. 1-18)

La *mano amiga* que, si recordamos, había compuesto la carta baudriniana, se actualiza en el poema de Constancia como la *mano desnuda* que lo ha recorrido (Camino, 2019b: 445). El proceso de lectura de Constancia no se limita al sentido de la vista, sino que implica también el del tacto y despierta, además, una serie de respuestas en el cuerpo de la monja que apuntan en una dirección más erótica que espiritual. La imagen de Constancia exultante de alegría, leyendo (y estudiando) sin cesar lo que Baudri le había enviado, es llevada hacia la ambigüedad erótica cuando la monja confiesa que, de haber podido, habría confiado cada página del pergamino a su corazón, en lugar de a su regazo, donde la carta le quemaba las entrañas. Si ya apunté que en la fisiología medieval el corazón era el órgano donde se emplazaba el pensamiento, cabe explicar ahora que *gremium*, o regazo, es la parte del cuerpo entre las rodillas y la parte inferior del vientre cuando una persona está sentada, según la definición del *Thesaurus Linguae Latinae*. Es la zona que está cerca del estómago y, por tanto, también de las vísceras, “es decir, de los órganos internos del cuerpo, especialmente dentro del estómago que, en su sentido figurado, implican también el emplazamiento de una emoción, sentimiento o pensamiento” (Camino, 2019b: 446). El amor agitado de Constancia está relacionado directamente con la incapacidad de la monja para dormirse: la causa última de su desvelo es la propia carta, cuyo contacto físico con el cuerpo le provoca quemazón³⁸⁹.

Si se tiene en cuenta que, según recogía Isidoro de Sevilla, el deseo se entendía en aquella época como calor (véase, de nuevo, el sentido medieval de *hígado*), el pasaje tiene connotaciones claramente pasionales. Cuando Constancia afirma que si pudiese habría confiado las páginas que Baudri le enviaba al corazón, fuente del conocimiento y de las preocupaciones, y no a su regazo, lugar de las pasiones incontroladas, cabe preguntarse si estaba apuntando a una incapacidad para racionalizar sus deseos, especialmente cuando esta incapacidad se encontraba tradicionalmente ligada al cuerpo de las mujeres (Camino, 2019b: 446). Si recordamos, en el capítulo primero de la investigación ya había puesto en relación el verso 167 de la carta-poema de Constancia a Baudri (“Estoy loca, ¿a quién enseño? Tú eres quien me debe enseñar a mí”) con el sometimiento de la mujer al hombre

³⁸⁹ Roger Chartier (2006: 31-32) también llamó la atención sobre la “ardiente lectura” de la monja. Para un estudio general sobre las diferentes conexiones afectivas y somáticas que se pueden dar entre los textos de la tardía Edad Media y sus experiencias de lectura véase a Mark Amsler (2001).

y su incapacidad para enseñar, recogidos en una sentencia del *Decretum* de Ivo de Chartres (s. XI). Durante la Edad Media fue común, además, ver a la mujer como “símbolo del sentimiento” y al hombre “de la mente”, tal y como apuntó ya en el s. IV San Ambrosio (*De paradiso* 1, 15, 73)³⁹⁰. En el pasaje de la carta-poema que estamos analizando, la voz de Constancia parece representar esta dicotomía, sobre todo cuando lo leemos en diálogo con el fragmento ya mencionado de la misiva que previamente le había dirigido Baudri, donde el poeta aseguraba que ningún amor impuro (*foedus amor*) por la monja le había trastornado ni el corazón ni el hígado (texto 11, vv. 47-50)³⁹¹. Demostrando su habilidad para componer una carta-poema de respuesta siguiendo las mismas claves poéticas, Constancia había cerrado la suya de la manera que sigue:

Demens, quem doceo? Me debes ipse docere.
 Si tibi causa deest, negligis ut uenias.
 Cura tibi de me non est nisi ueneris ad me,
Nec tua uel modicus uiscera tangit amor.
 Hoc argumentum posui mihi si pigritaris,
Hoc habeam certum federis inditium:
Visere me debes, nescis quo langueo morbo,
Quo desiderio scilicet affitior.
Grande tibi crimen nisi paueris esurientem,
Oranti si non ipse satisfatias.
 Expectate ueni nolique diu remorari.
 Sepe uocaui te, sepe uocate ueni.

Estoy loca, ¿a quién enseño? Tú eres quien me debe enseñar a mí.
 Si te falta un motivo, rechazas venir.
 No te preocupas por mí si no has venido a mí,
ni siquiera un templado amor mueve tus vísceras.

³⁹⁰ “(...) mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis” (*PL*, 14, 1: 311). La imagen de la mujer como sexo débil y fuente de tentación, como ya he mencionado, es muy antigua, igual que lo es la clasificación binaria por la que tradicionalmente se han opuesto las formas de vida apolíneas (razón) a las dionisiacas (pasión), con todas las consecuencias semióticas que se desprenden de tal tensión, también para el discurso de género (Camino, 2019b: 439-40 y n. 56). Obsérvese que ya Filón de Alejandría, en el s. I de nuestra era, había recogido en *Los sacrificios de Abel y Caín* (106): “Y todo cuanto los sentidos ven, escuchan o perciben de forma acorde a la exhortación del **intelecto**, todo esto es **masculino** y completo, pues el bien se añade a cada uno. Pero cuanto se percibe sin guía, destruye nuestro cuerpo como una ciudad se destruye bajo la anarquía” (Miranda, 2011: 174). Elizabeth Grosz (1994), especialmente en su capítulo “Refiguring Bodies”, repasó las implicaciones que el dualismo filosófico cuerpo / mente tuvo en la historia cultural de Occidente, sobre todo en la historia del feminismo. Véase a Marie-Thérèse d’Alverny (1977), para un recorrido sobre cómo se trató en la Edad Media a las mujeres desde la teología y la filosofía. Para una revisión del llamado “giro del cuerpo” en los estudios culturales consúltase a Roger Cooter (2010).

³⁹¹ Obsérvese que, de manera muy próxima en el texto, Baudri ampliaba la misma idea con diferentes formulaciones, valiéndose asimismo de la repetición exacta de algunos versos. Así, tenemos en primer lugar el fragmento “Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean: / un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti. / Quiero que en ti permanezca la virginidad como compañera / y no deseo que tu pureza sea arruinada” (texto 11, vv. 39-41), seguido de “Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean: / un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti. / Ni un amor lascivo ni el amor de un amor insolente / han trastornado, por tu causa, ni mi corazón ni mi hígado” (texto 11, vv. 47-50).

Este argumento me he dado si te puede la pereza,
esto lo tendré como una señal cierta de nuestro pacto:
debes verme, ignoras la enfermedad con la que languidezco,
es decir, el deseo que me afecta.
Tu **crimen** es **grande** si no alimentas a la hambrienta,
si tú mismo no satisfaces a **la que suplica.**
Ven, eres esperado, y no quieras retrasar el día.
A menudo te he llamado; tú has sido llamado a menudo, ven.
(texto 12, vv. 167-178)

Efectivamente, Constancia confirma en la parte final de la composición que a Baudri no le afectaba ninguna pasión, utilizando para ello de nuevo la imagen de las vísceras y el calor³⁹². Mientras ella había confesado ya al inicio de su poema que sus entrañadas ardían por la carta del abad (“sobre mi regazo, ciertamente me quemaba las entrañas”, *Scilicet in gremio uiscera torruerat*, texto 12, v. 18), lo cierto es que al destinatario de la suya no le afectaba siquiera un templado amor (“ni siquiera un templado amor mueve tus vísceras”, *Nec tua uel modicus uiscera tangit amor*, texto 12, v. 170)³⁹³.

Para que el pacto de amor se cumpla, Constancia insiste en que Baudri debe visitarla con urgencia. Los roles de género se intercambian: la monja asume el disfraz de la amante desechada y, de manera contraria a las posiciones propias de la elegía amoratoria latina, donde el poeta acostumbraba presentarse como siervo de la *domina*, es ella quien manifiesta encontrarse en un lugar inferior respecto de su amante, movida por unas pasiones que el objeto de su deseo no puede, o no quiere, cumplir. El crimen de la *domina* elegíaca, que normalmente se configura en la poesía latina como el desprecio por su *servus*³⁹⁴, y del que bebe el código de amor cortés medieval, se actualiza aquí como el

³⁹² Algunos elementos de la carta-poema de Constancia los vemos también en el texto marbodense número 16 del corpus. En su caso, la relación de desigualdad amorosa se configura a partir de una enunciación masculina: la herida de amor por la que ambos amantes adolecen es más fuerte en el caso del hombre, cuyo pecho se consume, ardiendo: “¿Y por qué no habría de creer que mi llama quema tu corazón / cuando la tuya me consume constantemente? (...) Así, yo he sido golpeado por la peor herida de amor, / así yo más muero, más me lastima el dios (*Nam cur decedam nostram tua pectora flammam / Vrere, cum tua me concremet assidue? (...) Sic ego maioris sum vulnere lesus amoris, / Sic ego plus pereo, plus feriente deo*; texto 16, vv. 7-8; 13-14). Esta descripción elegíaca del sufrimiento del enamorado refuerza el sentido de los versos inaugurales del poema, que se abrían con la imagen del hombre deseando, sobre todas las cosas, ser *digno* de complacer a la mujer: “En la cumbre de mis deseos, queridísima, está / poder ser digno de complacerte” (*Hec est votorum, carissima, summa meorum, / Dignus vt esse queam, qui tibi complaceam*; texto 16, vv. 1-2).

³⁹³ Cabe destacar que Constancia está escribiendo desde y sobre su deseo en una época en que este se había convertido en un tema literario “more complex and fervent” que antes, en tanto que el deseo “is not only *for* bodies; it is lodged *in* bodies” (Bynum, 1995: 26). Aunque Bynum se estaba refiriendo con esta idea a la escrita de mujeres místicas de los siglos XII y XIII, como Mechthild de Magdeburg o Margarita de Oingt, en su relación con Dios, su reflexión es interesante para ayudarnos a ser conscientes de que en el texto de Constancia tenemos la activación de varios sentidos distintos, ocurriendo dentro de un cuerpo que se alegra y que sufre. Las emociones están encarnadas y lo están en un cuerpo de mujer, lo que inevitablemente hace que en el texto de Constancia se entrecrucen diversas concepciones relacionadas con el género, la autoridad y el poder, contribuyendo al efecto del poema tanto como a la verosimilitud del relato.

³⁹⁴ El cual se desvive de amor por ella a pesar de su crueldad, tal y como hemos visto con Propercio y Marbodo.

crimen que el hombre comete contra la mujer, hambrienta de amor. La fuerza del pasaje es fuertemente ampliada por el entrecruzamiento del imaginario pagano y cristiano. La monja suplica, orante, que Baudri calme su hambre, cuando ya antes le había reprochado que no fuese a verla para saciar su sed³⁹⁵. Esto resuena al Evangelio de Mateo (25, 35): “porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber” (*esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi, et dedistis mihi bibere*)³⁹⁶. Pero la *caritas* o amor cristiano al que Constancia apela para llamar el interés de Baudri por ella se contradice con la tensión erótica que aparece diseminada a lo largo de su carta, de ahí que Baudri no pueda satisfacerla. En el pasaje que estoy analizando, el deseo de la monja aparece asimismo remarcado por su imagen como enferma de amor, de larga tradición. Además, el uso del verbo *desiderio* (“deseo”) confirma la tensión que ya venía prolongándose desde estrofas anteriores, especialmente en lugares como el siguiente:

O qualis, quantus mihi carmine significatur!
Versibus hunc uideo, namque aliter nequeo.
Ve mihi, cum nequeam quem **diligo** sepe uidere;
Me miseram, nequeo cernere quod **cupio**.
Afficior desiderio precibusque diurnis,
Incassum fundo uota precesque deo.

¡Oh, qué gran hombre, extraordinario hombre, se me muestra por su poema!
Lo veo a través de sus versos, pues de otro modo no puedo.
Pobre de mí, que no pueda ver con frecuencia a quien **amo**,
¡miserable, no puedo ver al objeto de mi **deseo**!
Me consumo por el deseo y durante los rezos diarios,
en vano derramo mis votos y rezos al dios.
(texto 12, vv. 57-62)

Constancia, afectada (*afficior*) por el deseo (*desiderio*) de querer ver a aquel a quien ama (*diligere*) y por quien siente pasión (*cupio*), se entrega a la lectura repetida de su carta, por suponer la única manera en que puede hacer presente a Baudri. De nuevo, la monja elige deliberadamente enfrentar el mundo terrenal y el divino cuando, después de declarar

³⁹⁵ Véanse los vv. 79-81 del texto 12 del corpus: “Pero ¿qué hago? A nada lleva lo que desenrollo toda la noche / a nada, lo que ruego con mi pecho agitado: / no vendrá a mí ni lo veré saciar mi sed” (*Sed quid ago? Nichil est quod tota nocte uoluto, / Nil est quod rogito pectore sollicito: / Ad me non ueniet nec eum sitibunda uidebo*).

³⁹⁶ Asimismo, esta visión de una Constancia sedienta y hambrienta que necesita ser saciada por Baudri podría haber sido muy sugerente para la época, si tenemos en cuenta que “according to most scholastic theory (at least before the fourteenth century), heaven was *requies aeterna*, where longing was satiated and stilled” (Bynum, 1995: 25). Constancia no busca saciarse en el otro mundo, sino en el terrenal en el que habita; esta aspiración a la satisfacción mundana es, precisamente, la causa de su frustración.

Por su parte, en la carta-poema 16 del corpus aparece también la imagen del enamorado como falto de comida, bebida y sueño, aunque el contexto es diferente, en tanto que el texto de Marbodo no rebaja el contenido erótico en ningún momento: “Pues difícilmente me son conocidos el alimento y la bebida, / ni puedo dormir ni estoy bien para jugar. / Tú para mí sustituyes el juego, tú el dulce sueño, / tú eres mi bebida, tú misma eres mi alimento (*Nam cibus et potus vix esse potest michi notus / Nec dormire queo ludere nec valeo. / Tu michi pro ludo, tu pro dulci michi somno, / Tu meus es potus, tu meus ipsa cibus*, texto 15, vv. 15-18).

su amor pasional por el abad y su deseo de tenerlo cerca, dice consumirse en vano rezándole al dios³⁹⁷. El dualismo de Constancia enlaza con la necesidad humana de entender y organizar la doble dimensión del amor como afecto (una más carnal que otra, pero ambas dentro de la misma emoción), que se habría materializado en el pensamiento griego en los términos *philia* y *erōs* y, en latín, en *caritas* y *cupiditas*. A partir del caso de San Agustín, Hannah Arendt expresó esta dicotomía de la manera que sigue:

El amor entendido como deseo que anhela (*appetitus*) y el deseo entendido en términos de la tradición griega que va de Aristóteles a Plotino, constituyen la raíz tanto de *caritas* como de *cupiditas*. Ambas se distinguen por sus objetos respectivos, pero no son tipos distintos de emoción: “como la vida temporal es apreciada por quienes la aman, así debemos nosotros apreciar la eterna, a la que el cristiano profesa amor” [*Serm.* 302]. El deseo media entre sujeto y objeto, y anula la distancia entre ambos al transformar al sujeto en amante y al objeto en amado. Pues el amante nunca está separado de lo que ama; él mismo pertenece a lo amado. “¿Qué otra cosa es el amor sino una determinada vida que une, o desea unir, dos cosas? Es así incluso en el amor externo y carnal” [*De trin.* VIII, 14]. Por tanto, en *cupiditas* o en *caritas* decidimos sobre nuestra morada, sobre si deseamos pertenecer a este mundo o al mundo por venir, pero la facultad que decide es siempre la misma. Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia desea siempre algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión del propio impulso desiderativo: “Uno es como sea su amor” [*Ep. Ioan.* II, 14]. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie (Arendt, 2001: 36 y 55).

Constancia está construyendo en su carta-poema un relato verosímil tanto con la tradición elegíaca amatoria como con la tradición epistémica cristiana previas. En tanto que mujer enamorada de un hombre, utiliza imágenes que la acercan a la expresión de deseo terrenal o *cupiditas*. Y es precisamente por desear cosas temporales por lo que el miedo a perderlas no deja de achezarla, pues “el anhelo como voluntad de tener y de conservar da paso a un temor de perder” (Arendt, 2001: 24), según aparecía ya en San Agustín. Teniendo esta idea en mente, podemos releer ahora el siguiente pasaje de su carta-poema:

Forsitan idcirco me carmina misit
Quae me corrigerent, quae mihi uerba darent,
Vt se dissimulet, ut me sua littera fallat,
Leniat ut nostrum callida carta metum.
Heu, quid non timeam? Nunquam secura quiescam;
Nec mihi tutus amor, nec mihi tuta fides.
Dum noua dat precepta mihi, plus ipsa fatigor,
Nunquam non possum suspiciosa fore;
Hunc timeo rapiat, dum nescio, quilibet error;
Omnis uirgo meis inuidet auspiciis.
Nulla quidem uirgo me fortunatior esset,
Si mihi tutus amor tutaque pacta forent.
Firma fides nostrum quamuis mihi **firmit amicum,**
Credere non possum tuta sue fidei;
Nec fidei discredo suae (nichil inde timendum),
Perdere sed timeo quod uehementer amo.

³⁹⁷ El pasaje parece sugerir una ambigüedad entre el Dios de los cristianos y el amado, imaginado aquí como un ser supremo.

Quizá por eso me envió poemas,
 para curarme, para ilusionarme,
 para disimularse, para engañarme con su letra,
 para mitigar mis miedos con una ingeniosa carta.
Ay, ¿qué no temeré? Nunca descansaré tranquila;
no estoy segura de su amor, ni estoy segura de su lealtad.
 Mientras me da nuevos preceptos, más me angustio,
 jamás puedo dejar de sospechar,
 temo que cualquier error me arrebate a este, mientras yo lo ignoro;
 toda muchacha envidia mis auspicios.
Ciertamente, no habría muchacha más afortunada que yo,
si estuviese segura de su amor y segura de sus pactos.
 Aunque una **fuerte lealtad confirme** que es **nuestro amigo**,
no puedo creer con toda seguridad en su fidelidad,
 y no es que no crea en su fidelidad (ahí no hay nada que temer),
pero temo perder lo que vehementemente amo.
 (texto 12, vv. 83-98)

Las idas y venidas de una Constancia que, apoyándose en el legado clásico de las *Heroidas* ovidianas, configura una voz de mujer celosa y atribulada ante la ausencia del amante, están reforzando el mensaje del pensamiento cristiano subyacente, por el cual habría que superar el miedo a la seguridad de la posesión terrenal. Tras la sentencia “temo perder lo que vehementemente amo” de Constancia, toma cuerpo la idea agustiniana que invitaba al hombre a cuidarse, precisamente, de lo que amaba. Así, aunque tanto *caritas* como *cupiditas* se configuren como anhelo (*appetitus*), la *cupiditas* para San Agustín se refería siempre al amor equivocado, que se aferra al propio mundo en lugar de buscar la eternidad y, en tanto que terrenal, lleva parejo el temor a un futuro que se antoja incierto e inseguro y, con él, el sufrimiento (Arendt, 2001: 24, 33-34). El pasaje de Constancia es coherente con esta idea: mientras ame a Baudri de manera mundana jamás podrá dejar de tener miedo de perderlo. Pero porque “uno es como sea su amor”, que decía San Agustín, Baudri se esforzaba en explicar insistentemente que el que sentía por Constancia no era ilícito ni impuro, sino un amor especial, en tanto que amor cristiano:

Sed, quicquid facias, **quemcumque auertere possis**,
 Non pro te partes distrahor in varias,
Nec caro titillat pro te neque uiscera nostra,
 Attamen absque dolo te uehementer amo.
Te uehementer amo, te totam totus amabo,
Te solam nostris implico uisceribus.
 Ergo patet liquido quoniam genus istud amoris
 Non commune aliquid, sed spetiale sapit.
 Est **spetialis amor**, quem nec **caro** subcomitatur,
 Nec desiderium sauciat illicitum.
 Ipse tue semper sum uirginitatis amator,
 Ipse tue carnis diligo mundiciam.
Nolo, uel ad modicum, pro me tua mens uiuletur:
Irrita spes esset, irrita suspitio.

Pero, pese a cualquier cosa que hagas, **a cualquiera que puedas desviar de su camino**,
 yo no estoy, por tu culpa, dividido en varias partes

y **ni mi carne ni mi corazón arden de deseo por ti**,
y sin embargo, y sin engaño, te amo con vehemencia.
Te amo con vehemencia, yo entero te amaré entera,
a ti sola llevo dentro de mis entrañas.

Con claridad se ve entonces que este tipo de amor
no es de ningún modo común, sino que tiene el sabor de algo especial.

Es un **amor especial**, al que la **carne** no acompaña
ni un deseo ilícito daña.

Yo mismo soy siempre amante de tu virginidad,
yo mismo deseo la pureza de tu carne.

No quiero, ni siquiera un poco, que tu juicio se vea manchado por mi culpa:
sería una fútil esperanza, una fútil sospecha.

(texto 11, vv. 71-84)

Resulta importante el modo en que Baudri remarcaba también que, pese a la potencialidad de Constancia para desviar a otras personas de su camino (religioso, se entiende), él no sentía ningún deseo indebido por ella³⁹⁸. El inicio del fragmento escogido nos muestra a una Constancia que puede resultar peligrosa para el hombre en términos de seducción; del final, por su parte, se infiere que la mente de la monja es manipulable, dado que resulta necesario recordarle que no debe malinterpretar las intenciones del abad. La representación de Constancia en relación con su sexo y género es coherente con el contexto medieval de la época, donde convivían de manera complementaria, como ya sabemos, un imaginario positivo y otro negativo sobre la mujer. Baudri ve en Constancia tanto a una compañera con la que compartir un pacto de amor (en Cristo) idéntico, como a una mujer que podía poner en riesgo el camino hacia Dios de otros hombres. Tal y como reconoció Jacqueline Murray (1995: 5), “in the course of the Middle Ages, the theoretical spiritual equality of man and woman came to be overshadowed by negative images of woman as frail, seductive, and an impediment to man’s salvation”. Por su parte, Constancia, que ha estado jugando a escribir su carta a partir de una serie de claves poéticas análogas a las utilizadas por Baudri, es capaz de revertir la situación de inferioridad (elegíaca, religiosa) en que ella misma se había colocado con respecto al hombre, al asegurar que su voluntad propia siempre había sido permanecer casta, en un pasaje de sobra conocido a estas alturas:

Attribuam, sic ipse iubes, sic ipsa preopto,
Sic hucusque dies disposui proprios.
Casta fui, sum casta modo, uolo uiuere casta;
O utinam possim uiuere sponsa Dei!
Non ob id ipsa tamen uestrum detestor amorem:
Seruos sponsa Dei debet amare sui.

³⁹⁸ Su amor por Constancia es especial, en tanto que no implica el deseo de la carne (*caro*). La repetición con la que Baudri insiste que su *caro* estaba exenta de deseo ilícito (v. 73, v. 79) parece importante, sobre todo si tenemos en cuenta que a partir del siglo XII en adelante la carne se configuró como instrumento de salvación (Bynum, 1995: 15). Por otro lado, sería precisamente la importancia del componente físico en la religión medieval lo que produciría el contexto propicio “for such genuinely new somatic events as stigmata and miraculous inedita” (Bynum, 1995: 15, n. 43).

Tu sponsi seruus, tu frater tuque coheres,
 Tu quoque, tu sponsi dignus amore mei.
Sponsa sui sponsi uenerari debet amicos:
Ergo te ueneror, te uigilanter amo.
Ius et lex nostrum semper tueatur amorem,
Commendet nostros uita pudica iocos.

La consagraré, si tú lo ordenas, así yo misma lo prefiero,
 pues de este modo he dispuesto hasta ahora mis propios días.

He sido casta, soy casta, quiero vivir casta;
 ¡ay, si pudiese vivir como esposa de Dios!

Por eso, yo no detesto tu amor:

la esposa de Dios debe amar a sus siervos.

Tú eres siervo de mi esposo, tú eres hermano y compañero de herencia,
 tú también, tú eres digno del amor de mi esposo.

Una esposa debe venerar a los amigos de su esposo:
así yo te venero, te amo sin descanso.

La justicia y la ley protejan siempre nuestro amor,
que una vida púdica garanta nuestros juegos.

(texto 12, vv. 111-122)

De manera muy inteligente, Constancia consigue aquí reconfigurar el *servitium amoris* elegíaco que articulaba su relación con Baudri, y por el cual ella había quedado anclada en una posición desigual e inferior respecto a la del hombre, en la servidumbre que el abad profesaría a Dios, del que Constancia se presentaba ahora como esposa. Como ya mencioné anteriormente, el amor que ella siente por Baudri es el que típicamente demandaba la *fides*: todo amigo de su esposo se convierte, por el mero hecho de serlo, en una persona digna también de su veneración y amor. Siguiendo el vaivén semántico que había analizado en la carta del abad, considero que en este fragmento se puede observar que Constancia también es capaz de reconvertir su amor erótico por Baudri en un amor espiritual³⁹⁹. Al exponer su deseo de que la justicia y la ley protegiesen siempre el amor que ambos se guardan, Constancia no solo mantiene la reappropriación del lenguaje jurídico característica del código elegíaco, remarcando así la fuerza del pasaje, sino que también consolida su propia *pudicitia*, algo que queda confirmado en el siguiente verso. Muy elocuentemente, el fragmento se cierra ligando el mantenimiento de la vida púdica de ambos con el margen de experimentación y creatividad que les ofrecía el juego poético.

Baudri, que había dejado claro al inicio de su intercambio con Constancia que su carta era un poema de amor (texto 11, v. 7), para luego apuntalarlo como un amor especial, exento del deseo carnal (texto 11, v. 79), utilizó una estrategia muy similar, incluso en términos léxicos, en la carta-poema dirigida a Agnes:

³⁹⁹ Véanse de nuevo los anteriores vv. 94-95 de la misma carta, donde Constancia, tras admitir que no puede estar segura ni del amor ni de los pactos de Baudri, utiliza la imagen de la lealtad entre amigos. El *firma fides nostrum quamuis mihi firmet amicum* (“aunque una fuerte lealtad confirme que es nuestro amigo”, texto 12, v. 95) de Constancia puede leerse en diálogo con el anterior *Os et cor nostram firmet amiciciam* (“nuestras bocas y nuestros corazones fortalezcan la amistad”, texto 11, v. 44), de Baudri. Ambos testimonios pueden entenderse como un intento por reconvertir el amor erótico con el que los dos han estado jugando en sus composiciones en una amistad espiritual.

Agnes agnina quia miti mitior agna,
Fac tibi praecipuum quod tibi mando uale,
Quod tibi mando uale communis epistola non est,
Non est communis quae speciale sapit.
Haec speciale sapit, quia carmen cantat amoris,
Qui tamen in Christo conficiatur amor.
In Domino confectus amor sublimat amantes,
Absque Deo siquidem lubricat omnis amor.
Nobis, **uirgineam** qui uouimus **integritatem,**
Virgineae maneat **integritatis amor.**
Sit tibi, quae **Christo nupsisti** paruula uirgo,
Corporis integritas, integritas animi.

Agnes corderil, porque es más dulce que el dulce cordero,
haz en ti un lugar especial a este saludo que te mando,
que el saludo que te mando no es una carta ordinaria
no es ordinaria, la que tiene un sabor especial.
Tiene un sabor especial, porque es un poema que canta un canto de amor,
pero un amor que se hace en Cristo.
El amor construido en el Señor sublima a los amantes,
todo amor alejado de Dios, de hecho, se tambalea.
En nosotros, que hicimos voto de **integridad virginal,**
permanezca el **amor por la integridad virginal.**
En ti, que **te casaste con Cristo** siendo una muy joven muchacha,
permanezca la integridad del cuerpo, la integridad del espíritu.
(texto 5, vv. 1-12)

Si en la carta-poema a Constancia era el amor que Baudri le profesaba lo que excedía los límites de lo común, en la epístola a Agnes es la propia carta la que se configura como extraordinaria y, por tanto, especial⁴⁰⁰. Su importancia radica en que, igual que sucedía en el caso de Constancia, la carta a Agnes también albergaba un poema de amor. Sin embargo, Baudri eligió remarcar desde el inicio que el amor que los unía era un amor hecho en Cristo y, como tal, ambos amantes eran engrandecidos. La dimensión divina de su amor terrenal era, precisamente, la que les impulsaba a no corromper su integridad virginal⁴⁰¹. El amor que ambos profesaban por la castidad apoyaba la visión que el poeta nos ofrecía a continuación de Agnes como esposa de Cristo. El cuerpo y la mente de la mujer debían actuar de manera conjunta en pos del mantenimiento de sus votos.

Por su parte, la imagen de la fiel esposa de Dios que acabamos de ver representada en Constancia y en Agnes aparece encarnada también en la abadesa Cecilia de Caen, en la carta que le escribió Hildeberto de Lavardin:

innumeros hostes et virgo vincis, et una

⁴⁰⁰ Obsérvese la similitud léxica con el pasaje dirigido a Constancia: “con claridad se ve entonces que este tipo de amor / no es de ningún modo común, sino que tiene el sabor de algo especial (*Ergo patet liquido quoniam genus istud amoris / Non commune aliquid, sed speciale sapit*, texto 11, vv. 77-78).

⁴⁰¹ Nótese que mientras que en la carta-poema a Constancia la *fides* era reforzada por el término *virginitas*, en la carta a Agnes se incluye como adjetivo (*virginea*) de *integritas*, cuyo significado era muy próximo al de *pudicitia*.

vincis quod virgo vincere nulla potest.
et quia non fuerat homo tanta **coniuge dignus**,
coniunxit sponsam te sibi, virgo, **Deus**.
ne pudeat, regina, tuas me dicere laudes,
et **dominam** dici te patiare **meam**.

Como virgen vences innumerables enemigos, y sola
vences lo que ninguna virgen puede vencer.
Y porque no habría existido hombre **digno** de tal **esposa**,
te ha desposado como su mujer, oh muchacha, **Dios**.
No te avergüence, reina, dedicarme tus alabanzas,
y permite que te llame **mi señora**.
(texto 31, vv. 17-22)

La alabanza expresada por el de Le Mans introduce la idea de que Dios era el único esposo digno de una virgen de la talla de Cecilia. Ciertamente, es una imagen que sitúa a la mujer en una posición de superioridad, hecho que, a continuación, Hildeberto solo confirma: Cecilia ha adquirido, para él, el rango de *domina*. Sin embargo, en este poema solo hay admiración por la elocuencia y belleza de la mujer, como luego veremos, pero ninguna manifestación de amor. Será en la carta en prosa dirigida a Matilde de Escocia (texto 39) donde encontremos el empleo expreso de ese término, revestido de la cualidad de *sagrado*:

Locorum vel temporis incommoda **sanctus amor** ignorat. **Affectus** in eo principatur, qui semper sui juris est, nec ei vis praejudicat aliena. **Omni siquidem tempore licet diligere, etsi, quem diligis, videre non liceat**. Hinc est quod mari ac terra separatus a te, **in Christo diligo te, illuc mentionem tui deferens, ubi et honesta cogitatio praemium, et illicita supplicium promeretur. Ad altare quippe Domini tua me comitatur memoria, timentem, ne mihi cedat ad iudicium, si eo interventu te defraudo, quem beneficiis, regina, comparasti.**

El **amor sagrado** ignora los inconvenientes del lugar o el tiempo. El **afecto** gobierna sobre él, que siempre es su ley, ninguna fuerza ajena lo prejuzga. **En consecuencia, siempre está permitido amar, incluso si no se puede ver a quien amas**. Así, aunque estoy separado por mar y tierra de ti, **en Cristo te amo, mencionándote allí donde el pensamiento honorable merece premio y el ilícito castigo. Al altar del Señor, por supuesto, tu recuerdo me acompaña**, temiendo que recaiga sobre mi juicio si te defraudo con esta intervención que, con tus favores, oh reina, tú misma proveíste.

En su carta, Hildeberto hace explícito que el amor que siente por Matilde es un amor hecho en Cristo. Esta idea se apoya en el pasaje con el que cierra la misiva: el recuerdo de la reina acompañará al obispo cada vez que se encuentre en el altar, se entiende que oficiando la eucaristía. Si se recuerda, en el capítulo segundo presenté la carta que el de Le Mans dirigía a Matilde de Escocia agradeciéndole los candelabros con que había proveído a su iglesia (texto 37), en virtud de los cuales la reina estaría presente todas y cada una de las veces que administrase los sagrados sacramentos. A la luz de aquella comunicación, podemos entender que el texto que ahora he introducido estaría conmemorando de nuevo aquel regalo. Si tenemos en cuenta que el sacramento se fue configurando, a lo largo de la Edad Media, como una síntesis de imagen y poder (Puigarnau, 1999), resulta plausible creer que el relato de Hildeberto está reforzando el

poder de la reina Matilde, al hacerla partícipe también del momento más importante de los creyentes católicos: la consagración en memoria de Cristo, o la “conversión mística de algo *mundano* —pan y vino— en algo *divino* —cuerpo y sangre del mismo Dios—” (Puigarnau, 1999: 197). La doble dimensión del acto, tan estética como canalizadora de una teología del poder, según diría Alfons Puigarnau, parece clara⁴⁰². Que una mujer esté presente metafóricamente en el propio momento de la consagración y, después, en la rememoración por escrito del mismo, como sucede con la carta de Hildeberto, no es de poca importancia.

Analizada la carta en su relación con el género, cabe destacar ahora su componente afectivo. La imagen subyacente al pasaje en el que Hildeberto recalca la separación que media entre él, que se encuentra en Francia, y Matilde, que gobierna Inglaterra, nos devuelve a la relevancia de la carta como puente discursivo con el que acortar las distancias de los cuerpos ausentes que, por otro lado, consiguen conectarse a través de la escritura epistolar. El texto hildebertiano apunta, específica y conscientemente, a la dimensión amorosa (aunque sagrada) de sus sentimientos por Matilde, mantenidos incluso desde la lejanía: “en consecuencia, siempre está permitido amar, incluso si no se puede ver a quien amas”, afirma el hombre en su carta. La vertiente divina de tal *sanctus amor*, que después quedará reforzada a través de la mención al altar del Señor, lugar de unión memorial y espiritual entre Hildeberto, Matilde y el mismísimo Cristo, me recuerda a la imagen dada por Bernardo de Claraval sobre la emanación y regreso del amor a un mismo punto:

Is [amor] per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo, qua amo; amo, ut amem. Magna res amor, si tamen ad suum recurat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat, unde jugiter fluat (*Serm.* 83, 4).

El amor se basta por sí solo, satisface por sí solo y por causa de sí. Su mérito y su premio se identifican con él mismo. El amor no requiere otro motivo fuera de él mismo, ni tampoco ningún provecho; su fruto consiste en su misma práctica. Amo porque amo, amo para amar. Gran cosa es el amor, con tal que se recurra a su principio y origen, con tal que vuelva siempre a su fuente y sea una misma emanación de sí mismo⁴⁰³.

En definitiva, el amor de Hildeberto por Matilde no es otra cosa que un amor sagrado que se revive cada vez que se practica, esto es, toda vez que tiene lugar la eucaristía.

⁴⁰² Recordemos que, a inicios del siglo XII, en la zona de Normandía, se había elaborado un tratado que reconocía a reyes y obispos la capacidad dual de las personas mixtas, al combinar cualidades espirituales y seculares de manera simultánea. El énfasis con el que Hildeberto llama a Matilde reina en el momento mismo en que le está agradeciendo los favores con los que proveyó a la iglesia y por los cuales, como he argumentado, estaría presente en la eucaristía, reforzaría en mi opinión la dualidad del cuerpo de aquella mujer, tan terrenal como trascendente.

⁴⁰³ Texto latino tomado de Hugo Hurter (1888: 704), desde el portal <<https://archive.org/details/sermonesincanti00berngoog/page/n716>>.

3.1.1.3. *Kalos kai agathos*, o sobre cómo el amor cristiano necesita de mujeres que sean bellas por dentro y por fuera

Acabamos de ver cómo en las relaciones epistolares con sus compañeras, los hombres medievales podían desarrollar un alto grado de afectivización a partir de la apelación a la *fidelidad* y otros elementos satélites (*pudicitia*, *virginitas*, *integritas*, *dignitas*, *memoria*...) con los que, además de introducirse en las tradiciones poéticas y epistémicas previas, conseguían clarificar qué expectativas literarias, pero también sociales, depositaban en ellas. Cabe ahora detenerse en la vinculación entre la castidad y la belleza física que aparece múltiples veces diseminada a lo largo de los textos del corpus, pues en ella se sintetiza un ideal ético y estético que enraíza con el clásico lema griego *kalos kai agathos* (καλὸς καγαθός) o, lo que es lo mismo, “lo bello y lo bueno”. Esta combinación de términos constituía en Grecia un único concepto relacionado con el mérito de las personas individuales y cuyo primer ejemplo literario apareció en la mitad del siglo V a. C. con Heródoto (Donlan, 1973: 366)⁴⁰⁴. Tal juntura se relacionó con la aristocracia, quienes buscaron diferenciarse discursivamente del resto de clases por su belleza física y su gracia⁴⁰⁵:

(...) καλὸς καγαθός was a completely self-conscious uniting of two very old and distinct valuative words. It is a “made-up” expression without parallel in the Greek vocabulary of merit. The joining together of two such adjectives to form a unique predicate of human worth must have been the result of a definite need to express a new (or at least a different) conception of the individual. (...) It was an expression consciously evolved by an embattled nobility to reflect qualities of excellence that were felt to raise it above the mass of the citizenry. If men of this class could no longer proclaim themselves “the good” *tout court* they could call themselves “the beautiful and the good”, adding the element that did reflect something exclusively aristocratic. (...) καλὸς καγαθός must take its place as another of those emotionally charged epithets which became so frequent in the fifth century, the purpose of which was to define as sharply as possible the differences between social groups (Donlan, 1973: 366, 373, 374).

El valor socio-político del lema *kalos kai agathos* que, de manera intrínseca, constituiría una ética del honor, se propagó rápidamente a otros ámbitos, influyendo así, por ejemplo, en la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles (de la Vega, 2016). Los dos últimos entendieron la *kalokagathía* como la perfección de la *areté*, siendo quien poseía tal

⁴⁰⁴ Véase Heródoto 1.30. Aunque tradicionalmente se haya asumido que el sintagma habría sido utilizado en los siglos VII y VIII como epíteto aristocrático, no hay pruebas de ello (Donlan, *ibidem*). Es cierto, por otro lado, que en Homero la belleza física se consideraba un atributo del héroe (y de sus esposas), que contribuía a su *areté* o excelencia (Donlan, 1973: 370).

⁴⁰⁵ Algo que se apreciaba, por ejemplo, en las comedias áticas: “By the middle of the fifth century a life-style greatly concerned with manners and appearance, marked by a preoccupation with the cultivation of physical beauty and grace, had come to be viewed as characteristically “aristocratic”. The frequent references in Attic comedy to long hair, oiling of limbs, elegance in clothing and ornament, boy-love, accomplishments like singing and dancing, show that in the popular mind these things were associated chiefly with the upper class” (Donlan, 1973: 372).

cualidad una persona justa y feliz⁴⁰⁶ (de la Vega, 2016: 148). La belleza de carácter, entendida como un rasgo de la personalidad aristocrática, tuvo asimismo su lugar en el mundo romano, tal y como atestiguó Virgilio en su *Eneida* 5, 344 (“gratior et pulchro veniens in corpore virtus”), confirmando de este modo que la virtud, también en Roma, era todavía más agradable y justa cuando la acompañaba la belleza (Vélez, 2017: 163).

Aunque debido a la universalidad y transversalidad de la *caritas* cristiana se asume que esta comprendería la puesta en valor también del alma de los cuerpos enfermos y tullidos, y no solo de los que se encontraban en la plenitud de su forma, es cierto que la vinculación de las virtudes morales y físicas no resultó una estrategia ajena al cristianismo. En el caso de los textos de la investigación, la alabanza de las cualidades externas de las mujeres aristocráticas a las que escriben los poetas del Loira se encuentra en relación directa con su virtud interna que es, precisamente, causa de las anteriores⁴⁰⁷. Esta doble dimensión de la *kalokagathía* seguramente esté también contribuyendo al entrecruzamiento del efecto erótico y espiritual que hemos visto para algunos textos del corpus. Observo, asimismo, que el realce de las cualidades éticas y estéticas de las mujeres destinatarias de las cartas (todas ellas, recordemos una vez más, de clase alta) parecía contribuir a una doble función. Por un lado, reafirmaba su posición como mujeres diferenciadas del resto, en tanto que superiores; por otro, ayudaba a fraguar un contexto propicio para que los hombres apelasen a su rol como pilares indispensables del cristianismo, bien fuese mediante la exhortación al mantenimiento de sus votos (en el caso de las destinatarias monjas), o a través de las alabanzas y las peticiones de apoyo o mecenazgo (en el caso de las nobles laicas). Asimismo, dado que una de las opiniones tradicionales sobre la carta como modalidad literaria era entenderla como la expresión del *ethos*, o manera de ser, de las personas implicadas en el intercambio, tiene sentido que los autores de la investigación escogiesen aquel canal discursivo para expresar la importancia de las virtudes de sus amigas.

En la carta a Cecilia, antes de reconocerle que Dios era el único esposo digno para una mujer de su talla⁴⁰⁸, tal y como vimos anteriormente, Hildeberto le había atribuido a la Naturaleza los dones de los que la abadesa disfrutaba:

⁴⁰⁶ Marta de la Vega (*ibidem*) recogió que para Aristóteles solo las almas selectas alcanzaban la perfección de la areté e introdujo el pensamiento platónico a través de una cita extraída de su *Gorgias* (470e), por la cual “el hombre y la mujer son dichosos cuando son nobles y buenos; son infelices cuando son injustos y malos”.

⁴⁰⁷ Considérese que la virtud interior a la que me estoy refiriendo no solo se manifestaba en las cartas de tesis a partir de la mención directa a la *pudicita* o *probitas* de aquellas mujeres, sino también en todas las cualidades que, diseminadas a través de los textos, se pueden entender como fruto de un comportamiento refinado, antesala del código cortés y causa misma del interés masculino por introducir a las mujeres, ahora dignas compañeras y amigas, en su culta (y elitista) red de comunicaciones epistolares. Me estoy refiriendo, por ejemplo, al cuidado con el que los poetas del Loira alabaron el buen saber hacer literario de sus destinatarias (como en el caso de Adela, Constancia, Emma, Muriel, Cecilia, Matilde de Escocia...), o destacaron rasgos de su comportamiento exquisito (como, por ejemplo, la aprobación con que Marbodo describió que Matilde de Escocia no se maquillaba desmesuradamente).

⁴⁰⁸ También Baudri enfatizó el matrimonio de Cecilia con Dios, justo después de resaltar la unión de sus cualidades físicas y morales, que la hacían merecedora de grandes alabanzas: “Virgen de la realeza, ¡salud, salud!, se dice, virgen de la realeza, / que eres una virgen que ya ha sobrepasado

Parcius elimans alias **Natura** puellas,
distulit in dotes esse benigna tuas.
in te fudit opes, et opus mirabile cernens,
est mirata suas hoc potuisse manus.
hec posuit **vultuque deas animoque parentes**,
quos homines solis posthabuere deis.
quodque magis miror, pulcram castamque creavit,
quo nihil hic sexus maius habere potest.
quamvis sexus, opes, genus, etas, forma resistant,
nil te reginam preter **honestam** iuvat.

La **Naturaleza**, limando con moderación a las otras muchachas,
aplazó sus favores para tus dotes.
En ti vertió sus riquezas, y examinando su maravillosa obra,
se admiró de que sus manos hubiesen podido hacerlo.
Ella ha representado **en tu rostro a las diosas y en tu espíritu a los padres**,
a quienes los hombres estimaron por debajo únicamente de los dioses.
De lo que más me admiro es de que te ha creado bella y casta,
hasta el punto de que este sexo no puede alcanzar nada más.
Aunque el sexo, la riqueza, la estirpe, la edad y la belleza resistan
nada te realza más, como reina, que la **honestidad**.
(texto 31, vv. 7-16)

Era la propia Naturaleza la que había creado un rostro para Cecilia al mismo nivel que el de las diosas; el espíritu de la virgen, por su parte, lo modeló siguiendo el ejemplo de sus padres⁴⁰⁹. Ya se vio que atribuir las costumbres (*mores*) al linaje familiar formaba parte de una tradición retórica antigua, que los poetas del Loira reproducían en sus escritos. Por su parte, entiendo que Hildeberto utilizó en este texto la personificación de la naturaleza como trasunto de Dios, en un sentido análogo al que había empleado en el poema dirigido a Matilde de Escocia “Anglia terra ferax” (texto 30). La idea de fondo consistía en que las mujeres eran lo que eran (poderosas, bellas, buenas, inteligentes) por obra divina y, como tal, debían estar agradecidas al Señor y serle fieles⁴¹⁰. Que los dones femeninos

a las muchachas de Roma, / virgen que ya sobrepasa a las vírgenes de tu edad, / a quien su augusto padre igualó al nivel de los reyes ingleses, / a quien la forma de tu **belleza**, junto con el **amor por la virginidad** / y la **decencia de tus costumbres**, hacen atractiva de gran alabanza, / a quien su **preocupación por la lectura** embellece adecuadamente, / a quien gratificó un esposo más noble que su padre. / Así, esfuérzate, oh virgen, en complacer a **tu marido**; / ya que no te has casado con un esposo cualquiera del rebaño, / sino con **uno excepcional, cuya belleza te hace inmortal**” (*Regia uirgo, uale, uale, inquam, regia uirgo, / uirgo Romuleis tunc anteferenda puellis, / uirgo uirginibus nunc anteferenda coaeuis, / quam pater augustus aequauit regibus anglis, / quam species formae cum uirginitatis amore/ et morum probitas ingenti laude uenustat, / quam satis exornat sua sollicitudo legendi, / quam patre nobilior sponsus sibi gratificauit. / Ergo placere tuo, uirgo, contende marito; / nam neque nupsisti quasi cuilibet e grege sponso, / sed magis egregio, cuius te forma perennet*, texto 3, vv. 1-11).

⁴⁰⁹ El motivo de la *puella divina* era típico de la elegía de amor latina y en los textos del corpus aparece en múltiples ocasiones.

⁴¹⁰ La relación medieval entre la naturaleza y Dios es compleja. En el siglo XI Pedro Damián había proclamado que *naturae conditor naturae est etiam inmutator* o, lo que es lo mismo, “el que fundó la naturaleza es también quien cambia la naturaleza”, para manifestar que todo estaba supeditado a la voluntad de Dios, incluida la naturaleza misma (Solère, 1997: 41).

eran fruto de la gracia de Dios se ve claramente en otro texto de Hildeberto dirigido a la condesa Adela de Blois (texto 32), al que volveremos con detenimiento en la segunda parte de este capítulo para confrontarlo con los valores masculinos presentes en la literatura de la época:

Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incubuit. Eam tamen et femina sic administras, et una, ut nec viro, nec precariis consiliis necesse sit adiuvari. Apud te est quidquid ad regni gubernacula postulatur. **Sane tantus bonorum conventus in femina, gratiae est, non naturae.**

En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti. Sin embargo, la administras como una mujer, y una que no necesita ser ayudada por un hombre ni por circunstanciales consejos. En ti está cualquier cosa que se requiera para el gobierno de un reino. **Tal conjunción de cosas buenas en una mujer es, con razón, resultado de la gracia, no de la naturaleza**⁴¹¹.

En la misma línea debemos leer el poema de Marbodo a Matilde de Escocia (texto 24), en el que le reprochaba su excesivo pudor, que el poeta ligaba muy elocuentemente a su condición de reina, y le explicaba que renegar de los dones que Dios le había ofrecido era una forma de ingratitud para con él:

Tu, regina, quod es, metuis formosa videri,
Quae coemunt aliae munera gratis habens.
Praestat habere palam quo te natura beavit,
Sis ingrata Deo si sua dona neges.
Accensam modio vis occultare lucernam,
Non tua, sed Domini munera dantis habes.

Tú, reina, porque lo eres, temes aparecer hermosa,
teniendo de manera natural las dotes que las otras compran.
Es mejor tener visible lo que la naturaleza te ha concedido,
serías ingrata a Dios si niegas sus dones.
Quieres ocultar en una vasija el candil encendido,
no son tuyos, los dones que tienes te los ha dado el Señor.
(texto 24, vv. 20-24)

Volviendo al poema escrito para Cecilia, observamos que en los versos 13-14 Hildeberto manifestaba que la mujer había alcanzado la cumbre de las aspiraciones reservadas para el sexo femenino, pues la Naturaleza la había creado bella y casta. Las cualidades de Cecilia son excelsamente positivas, tanto desde el punto de vista estético como ético; de todos modos, el componente moral de esta simbiosis se ve reforzado, por encima del físico, al final del pasaje: lo que más realza a la mujer, más allá de las riquezas que posea, de la importancia de su familia o de su gran belleza, es la honestidad con la que vive. La honestidad era, por tanto, una cualidad agradable a la mujer, a la que Hildeberto eligió deliberadamente llamar en ese momento reina, a pesar de que no lo fuese. El valor ético y estético de Cecilia se cruzan, en este significativo verso, con su posición social. El poeta

⁴¹¹ Aquí, naturaleza se entiende no en el sentido absoluto que vimos antes, sino en el físicamente humano. La capacidad de Adela para gobernar no era propia del sexo de las mujeres, sino que se trataba de un regalo divino.

construye un perfecto preludio sobre el que a continuación perfilar la imagen de Cecilia como esposa de Dios (texto 31, vv. 19-29). La situación de Cecilia, gloria máxima de su sexo, es inmejorable⁴¹². Ante esto, el poeta solo puede rendirle pleitesía: dirigirse a ella como *domina* era la única forma que el hombre tenía de dar cuenta tanto de su nobleza de espíritu, como de su nobleza de clase (texto 31, v. 22).

Observando la relación de Hildeberto con el otro grupo de destinatarias, las nobles laicas, se aprecian concomitancias, pero también algunas diferencias, respecto de su comunicación con la abadesa. Recordemos que una de las innovaciones que Verbaal (2016) le atribuía al círculo del Loira era la adopción de estilos diferentes según el tema y el público al que se dirigiesen, tendencia que alcanzaría su máxima expresión, precisamente, con Hildeberto. En el texto 36 de la tesis, escrito para Matilde de Escocia, el de Le Mans se dirigía a la reina como sigue:

Gratulor honori tuo, atque bonae opinioni tuae, quae mihi melior in dies innotescit. Gratulor, inquam, et Domino Deo gratias ago de bono tuo, quoniam bonum tuum nihil aliud est quam donum suum.

Me congratulo de tu honor y de tu buena reputación, que cada día me es mejor conocida. Me congratulo, digo, y doy gracias al Señor Dios por tu bondad, porque tu bondad no es otra cosa que su regalo (texto 36).

Tras establecer desde el inicio mismo de la carta que el carácter bondadoso de la reina era obra divina, Hildeberto eligió usar un tono firme con el que remarcar que la posición social, la riqueza y la belleza de Matilde eran también méritos de Dios, no propios:

Attende, inquam, qualem te laboraverit artifex tuus, et labora ne degeneret labor suus. De temporalibus loquor et caducis; sed temporalia etiam et caduca dona sunt Domini Dei tui. **Non meruisti nobilis nasci, et regius sanguis nata es; non laborasti, et dives facta es. De potentia nihil movebaris, et ecce super capita filiorum hominum posita es. Nulli pro gloria formae supplicasti, et usque ad regis delicias formosa facta es. Haec opera operatus est Dominus Deus;** Deus bonus, opera bona, quoniam ipse summe bonus fecit omnia valde bona. His autem bonis, non sunt homines boni, sed eis bene utendo faciunt, ut et ipsi fiant boni. **Ut igitur et tu sis bona coram Domino Deo tuo, utere bene bono munere suo. Si bene uteris, et ejus munus est, et tuum bonum;** si vero male, ejus quidem munus est et bonum, sed bono munere Dei male utendo, facis tuum malum: nihil est enim homini bonum, nisi se bono. Bonis autem et diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (Rom. VIII, 18). Porro munera Dei damno sunt possessoribus otiosis, quibus nolle negotiari ad lucrum, probe negotiatur ad supplicium. **Intellige quae dico; dedit enim tibi Dominus intellectum.** Magnus fenerator est hic Deus noster.

⁴¹² El tópico de la mujer que es gloria de su sexo cuenta con una larga tradición. En la elegía amatoria latina era común ligar esta condición a la belleza; así, por ejemplo, lo podemos ver en la elegía 3 del libro 2 de Propertio, cuya destinataria se configura como “la única gloria de las jóvenes romanas” (*gloria Romanis una es tu nata puellis*, v. 29), debido, precisamente, a su hermosa apariencia. Lo interesante en esta investigación es que los poetas del Loira no renunciaron a esa imagen típica, sino que, ayudándose del ideal aristocrático griego, la reconfiguraron según sus necesidades, vinculando la gloria del sexo femenino también a la virtud cristiana y a Dios.

Atiende, digo, a cómo tu artífice trabajó en ti, y trabaja para que su trabajo no se deteriore. Hablo de cosas temporales y caducas; pero las cosas temporales y caducas son también regalos de tu Señor Dios. **No mereciste nacer noble, y has nacido de sangre real; no has trabajado, y has sido hecha rica. No te preocupabas nada por el poder, y he aquí que fuiste puesta sobre las cabezas de los hijos de los hombres. No suplicaste a nadie por la gloria de tu belleza, y fuiste hecha hermosa para las delicias de un rey. Estos trabajos fueron servidos por el Señor Dios;** Dios es bueno, sus trabajos son buenos porque él mismo, bien supremo, hizo todas las cosas muy buenas. Sin embargo, por estos bienes los hombres no son buenos, sino que ellos mismos se convierten en buenos por usarlos bien. **Para que tú también, por lo tanto, seas buena ante el Señor tu Dios, usa bien su buen regalo. Si lo usas bien, es su regalo y tu bien;** si lo haces mal, es ciertamente su regalo, y bueno, pero al usar mal un buen regalo de Dios, haces el tuyo malo: nada es bueno para el ser humano, si él mismo no es bueno. Sin embargo, para los buenos y que aman a Dios, todas las cosas cooperan en el bien. (Rom. VIII, 18). Además, los regalos de Dios son dañinos para los dueños ociosos, que no quieren hacer negocio hacia su beneficio y, en cambio, negocian su castigo. **Entiende lo que digo; el Señor te dio, de hecho, entendimiento.** Este nuestro Dios es un gran prestamista (texto 36).

En esta carta hildebertiana, más que la representación interrelacionada de la virtud ética y la belleza física de la destinataria observamos la obligación moral con la que la reina es exhortada a utilizar los dones divinos con cabeza (no en balde, el Señor le dio también la capacidad de raciocinio), y exclusivamente con el objetivo de hacer el bien. Solo usándolos correctamente, solo amando a Dios, Matilde sería una buena persona, una fiel cristiana, pero, sobre todo, una óptima reina. El valor cívico que en el caso de Matilde de Escocia adquieren las virtudes que Hildeberto ha ido enumerando, concienzudamente, a lo largo de su misiva, guarda una estrecha relación con el poder que aquella mujer ostentaba en su círculo social, debido a su condición de monarca. Así se entiende que Hildeberto, que está hablándole desde la pose de un consejero espiritual, pero también político, cierre su carta con la siguiente petición: “Adiós, y usa tus delicias para la reina, no para ti” (*Vale, atque deliciis pro regina utere, non pro te*). Matilde ha de emplear todos los dones con que Dios la ha proveído, todos aquellos que han ido apareciendo diseminados a lo largo de la carta (su honor, su poder, su belleza, su inteligencia...) para causarle algún bien a las gentes a las que gobierna; bajo ningún concepto ha de emplearlos para beneficio propio. La responsabilidad cívica de la mujer, reina y creyente, queda pues claramente manifiesta.

En el poema 24 del corpus de textos, dirigido por Marbodo a la misma Matilde, ya vimos que el poeta la animaba a no renegar de las gracias naturales con las que Dios la había dotado. Asimismo, Marbodo vinculaba directamente la pureza de la belleza física con la castidad de la mente, asumiendo que hasta una virgen desearía ser tan hermosa como púdica:

**Virgo, pudica licet, tamen optat pulchra videri,
Et castam mentem candida forma decet.
O regis conjux proavis ex regibus orta!
Magna tegi nequeunt, parva latere solent.
Vivet fama tui quantum mea carmina vivent,
Et te cantabit, qui mea scripta leget.**

Una virgen, aunque púdica, desea mostrarse bella,

y su belleza pura encaja con su mente casta.

¡Oh, esposa de rey, descendiente de linaje real!

Las grandes (dotes) no se pueden esconder, acostumbran ocultarse las pequeñas.

Vivirá tu fama tanto como mis poemas vivan,
y te cantará el que lea mis escritos.

(texto 24, vv- 25-30).

Del fragmento seleccionado se deduce que Matilde de Escocia, mujer de alta alcurnia (“¡oh, esposa de rey, descendiente de linaje real!”), debía actuar conforme a la *kalokagathía* que implicaba su posición social.

Por su parte, en el caso de la condesa Adela de Blois la *kalokagathía* se manifestaba no solo en la nobleza de su estirpe, la castidad de su corazón y la excepcionalidad de su belleza, sino también en su fidelidad, ligada en el poema baudriniano a su respeto por los votos matrimoniales:

Hanc morum probitas, hanc castum pectus honestat,

nobilis hanc soboles ornat amorque uiri.

Sunt tamen et multi, quos commendare puellis

et decus et probitas et sua forma queat,

hanc qui temptassent. Sed quid temptasse iuuaret?

Seruat **pacta** sui non uiolanda **thori**.

Hanc **decor insolitus et inequiperanda uenustas**

commendatque simul **gratia colloquii**.

Sed quis tam duram silicem mollire ualeret?

Inspiciunt sine re, sed iuuat inspicere;

praemia magna putant dum spe pascuntur inani,

irritantque suos hanc inhiando oculos.

Nec mirum, quoniam **species sua tanta refulget**

debeat ut cunctis praefore **uirginibus**.

Hanc ego uidissem, nisi rusticus erubuissem;

ipsam quippe loquens, inspicere erubui.

Tunc, nisi palantes obliquarentur ocelli

mox exhausisset omnia uerba mihi.

A ella **la honestidad de costumbres**, a ella **un pecho casto la honran**,

a ella una **raza noble** y el **amor a su marido** la **adornan**.

Sin embargo, son también muchos los que pueden atraer a muchachas

con su esplendor, y su grandeza y su belleza,

y que podrían haberlo intentado con ella. ¿Pero en qué ayudaría que lo intentasen?

Protege **el pacto** de no violar su **lecho**.

A ella una **belleza insólita** y un **atractivo incomparable**

y a su vez una **gracia en la conversación** la hacen valiosa.

¿Pero quién habría sido tan fuerte como para moler una roca tan dura?

La contemplan sin obtener nada, pero es placentero contemplar;

lo consideran un gran premio, mientras son alimentados por una vana esperanza,

y agotan sus ojos mirándola extasiados.

No es algo sorprendente, **ya que su apariencia brilla tanto**

que está destinada a sobrepasar a todas las muchachas.

Yo la habría visto, si mi rusticidad no me hubiese hecho enrojecer;

al hablarle, enrojecí al mirarla.

Entonces, si no hubiera desviado mis ojos,

pronto se me habrían ido todas las palabras.

(texto 1, vv. 61-78)

Si tenemos en cuenta que el marido de Adela acostumbraba a estar fuera de Blois, dejándola como regente⁴¹³, la imagen que nos presenta Baudri de la condesa como una mujer cortejada por múltiples hombres, a los que ella desdeñaba, enraíza tanto con la visión prototípica de Penélope, la *uxor* (o esposa fiel) por excelencia, como con los desmanes de la *domina* cortesana. El juego es doble: Adela atrae a sus pretendientes por su virtud y belleza, mientras que los rechaza por la castidad y lealtad que emanan de su virtud. La mujer, haciendo gala de su *fides*, cumplía los pactos (*pacta*) de su matrimonio en este mundo, tal y como luego, una vez muerto Esteban y habiendo entrado como monja en Marcigny, estaba obligada a respetar su servidumbre para con Dios⁴¹⁴. La fidelidad de Adela provenía, asimismo, de la nobleza de su raza y la probidad de las costumbres que había heredado en el seno familiar. Así lo inferimos de la descripción previa que el poeta había hecho de los padres de Adela como paradigma de compromiso conyugal, por el cual se habían dotado, recíprocamente, de gloria (*decus*) y belleza (*decor*):

Hosque pares geminos sibimet sic fata dicarant
Vt speciale forent coniugii specimen
Regem regina, reginam rex decorabat
Et decus alter erat et decor alterius.

Y así a estos dos el destino había consagrado como iguales
para que fuesen un especial modelo conyugal:
la reina daba gloria al rey, el rey a la reina,
y gloria y belleza uno y otro se daban.
(texto 1, vv. 29-32)

La virtud interna de sus progenitores se había reflejado, en definitiva, en sus propia apariencia externa. De la lectura completa del pasaje se deduce que es obligación de Adela continuar con el legado familiar de la *kalokagathía*.

⁴¹³ En el capítulo anterior ya vimos que Esteban de Blois había participado en la Cruzada contra los turcos, pidiendo a su mujer que se encargase de la tierra y los sirvientes durante su ausencia. Por cómo se abren los textos 32 y 35 del corpus (“en ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti”), escritos por Hildeberto, estos parecen haber sido enviados cuando Esteban se encontraba también de viaje.

⁴¹⁴ Hildeberto, adoptando de nuevo su conocida pose de consejero espiritual, escribió a Adela una carta en prosa donde, además de felicitarla por su decisión de tomar el velo, la ponía sobreaviso de las tentaciones que tendría de volver al mundo terrenal. La imagen de la evolución de una rica condesa rodeada de sirvientes a una pobre monja al servicio de Dios resulta muy significativa: “Tantas veces como escucho sobre ti, mi espíritu se alegra y se regocija; oigo, por ejemplo, que has sido guiada por el camino de los mandatos de Dios, y corres hacia la tierra de los vivos con paso ininterrumpido. Oigo, también, que de un espíritu rico has pasado a uno pobre, que de la condesa más espléndida y acompañada de tropas de sirvientes has pasado a ser una humilde monja, y que, de acuerdo con la imagen de la más común de las criadas, a las otras hijas de Cristo, que contigo sirven al Señor, provees de lo que es necesario y sirves como la más diligente” (*Quoties quae circa te aguntur audio, laetatur et exsultat spiritus meus; audio enim te deduci in semitam mandatorum Dei, et ad terram viventium inoffenso currere vestigio. Audio etiam de locuplete pauperem spiritu, de splendidissima et constipata cuneis obsequentium comitissa, humilem monacham, atque ad instar abjectioris ancillulae, caeteris filiabus Christi, quae tecum Domino serviunt, et providere quod necessarium est, et officiosissime famulari*, texto 33).

Si pasamos a centrarnos en la otra parte de la audiencia femenina a la que apelaban los textos epistolares del Loira, la mayoría de las destinatarias religiosas de la investigación eran, como sabemos, monjas en Ronceray. En su caso, las alabanzas que reciben por su *puđicitia* van acompañadas de exhortaciones a que mantengan su virginidad y compromiso con Dios, especialmente porque, como ya hemos visto, algunas de esas mujeres aparecen nombradas en los textos como esposas de Cristo⁴¹⁵. Sabemos que así ocurría en la carta-poema de Baudri a Agnes, o en las dos dirigidas a Constancia. Analizando de nuevo ahora la primera carta a Constancia, observamos también cómo el poeta confería a la mujer el rango de modelo a seguir para las demás compañeras, corroborando la hipótesis antes expuesta según la cual la *kalokagathía* de las mujeres religiosas podía ser utilizada para afianzar el valor de la vida cristiana:

Fac igitur sponso placeas conamine toto,
 Sponsus promeruit quod tibi complacuit.
Quam sibi uouisti sibi soluas uirginitatem;
Soluet enim dotem soluere qui pepigit.
Illibata caro cara est et proxima Christo,
Pectoris integritas si comitetur eam.
 Integritas carnis sine pectoris integritate
 Non est omnino uictima grata Deo.
Ergo quod potius placet inter cetera Christo
Offer, casta Deo pectore carne simul.
Carnis adulantis non te petulantia uincat
Nec lasciuorum cura sagax iuuenum.
Cor pectusque tuum, meditatio spesque fidesque
Complectatur eum quem geris exterius,
 Propter quem fuscus et uiles tollis amictus,
Vt ualeas sociis dicere uirginibus:
 «Aecclesiae flores uos, Iherusalem sua proles,
 Proles diffusa fertilitate uigens,
 Fusca quod existo mirari desinitote:
 Ardor enim solis me facit esse nigram.
 Me facit esse **nigram cor contritum, caro trita,**
 Veri solis amor me facit esse nigram.
Fusca quidem mundo, caelestibus albico rebus,
Turpis et atra solo, pulcra nitensque polo».
Haec quoque siue quod his sit par ut dicere possis,
Si bene te moneo, que moneo facito.

Aplícate con todo esfuerzo, entonces, en agradar a tu esposo,
 tu esposo mereció lo que a ti te ha complacido.
Págale con la virginidad que le consagraste,
pues pagará la dote quien se comprometió a pagarla.

⁴¹⁵ También se ha mencionado repetidas veces que Constancia remarcó en su carta a Baudri su propia decisión de vivir castamente, como esposa de Dios. Tal afirmación parece verosímil dentro del contexto en que habría sido (real o ficticiamente) emitida, en tanto que conservamos el ejemplo de otras mujeres que valoraron la virginidad como una virtud. Más adelante en el siglo XII, Hildegarda de Bingen escribió sobre ello: “Hildegarda associa habitualment la idea de la *uirtus* amb la de *uirginitas*. En el *LVM* [*Liber uite meritorum*] i en l’*OV* [*Ordo Virtutum*], les virtuts, personificades com a figures virginales, són també forces vives que vehiculen el bé en el món i, amb ell, el que és diví” (González Rabassó, 2015: 77).

**Una carne intacta es querida y próxima a Cristo,
si la integridad del espíritu la acompaña.**
La integridad de la carne sin la integridad del espíritu
para nada es una víctima grata a Dios.
**Así lo que le es más placentero a Cristo de entre las cosas
ofrécelo, casta para Dios, a la vez, de corazón y carne.**
Que la inmodestia de la carne adulatoria no te venza,
ni la atención perspicaz de los jóvenes lascivos.
Que tu corazón y tu espíritu, y la contemplación y la esperanza y la fidelidad,
abracen a lo que luces externamente,
y por él lleves mantos oscuros y humildes,
para que puedas decirles a tus compañeras vírgenes:
«Vosotras, flores de la Iglesia, descendientes de Jerusalén,
generación fuerte por su vasta fecundidad,
dejad de admiraros de que me aparezco oscura:
la llama del sol me ha hecho ser negra.
Lo que me ha vuelto **negra** es un **corazón penitente**, la **carne magullada**,
el amor del verdadero sol me ha vuelto negra.
**Ciertamente, oscura para el mundo, soy blanca para el cielo,
fea y negra en la tierra, bella y brillante en el cielo».**
Para que puedas decir estas cosas, o bien algo similar a esto,
haz lo que te aconsejo, si te aconsejo bien.
(texto 9, vv. 15-40)

Como resultado del pacto matrimonial con Cristo, Constancia debía pagarle al esposo con su virginidad, mientras que la dote divina se materializaría en la consecución de la vida eterna. Si la carne (*caro*), como ya vimos, se había ido configurando desde el siglo XII en adelante como una vía de salvación, era lógico que la combinación más complaciente para Dios en una mujer fuese la incorruptibilidad de su carne con la integridad de su espíritu. La hermosura de la muchacha que cumpliera esta doble condición, aunque pudiese ser cuestionada por otras personas, era en realidad la belleza más plena, pues le valía la vida en el cielo. Pese a que el sentido parece claro, el pasaje baudriniano es especialmente complejo. La negrura atribuida a Constancia bebía de la tradición del *Cantar de los cantares* (1, 4), donde la voz poética femenina reconocía que era negra, pero hermosa (*nigra sum, sed formosa*). Igual que ocurría en el parlamento que el poeta puso en boca de Constancia, la amante del *Cantar* también se dirigía a las hijas de Jerusalén para decirles que era negra a causa del sol. En el fragmento de la carta-poema a Constancia, por su parte, la blancura es un atributo celeste que el poeta contrapone a la oscuridad con que la mujer es vista en la tierra (texto 9, v. 37). La descripción de Constancia como “fea y negra”, contrasta con la visión dada de la misma en la siguiente carta, donde la equiparaba a paradigmas clásicos de belleza como el de Helena o Venus (texto 12, vv. 19-20). El uso del color blanco en esta segunda composición era, por su parte, un recurso recurrente para enfatizar la belleza de la monja⁴¹⁶. Con este valor había sido utilizada la imagen albugínea de las mujeres en los poemas de amor compuestos por clérigos en la segunda mitad del siglo XI, contribuyendo a fijar, en palabras de Tilliette, “une tradition topique qui se perpétuera jusqu’à l’âge du romantisme” (Tilliette, 2005:

⁴¹⁶ Su cuello es blanco como el lirio o la nieve reciente, sus dientes más blancos que el marfil o el mármol de Paros (texto 12, vv. 59-60).

251). El hecho de que Baudri hubiese alabado la belleza y candor de Constancia en una de sus cartas, mientras que en la otra se refería a su fealdad y negrura, provocaría un fuerte contraste para quien leyese la colección. En un sentido más profundo, mencionar la negrura de un cuerpo en un contexto cristiano podía inducir al lectorado a entender que esa carne tenía una *macula*, o mancha. Quizás ningún cuerpo pudiese librarse del pecado mientras estuviese en la tierra (“lo que me ha vuelto negra es un corazón penitente, la carne magullada”, texto 9, v. 35), sino exclusivamente con el ascenso a los cielos (“bella y brillante en el cielo”, texto 9, v. 37). O quizás, como opinaba Tilliette (2005: 265), la negrura del cuerpo femenino estuviese dando cuenta no tanto de los pecados de la mujer, como de la imagen que sobre ella se configuraban los hombres religiosos de la época como fuente de tentación.

La expresión de la *kalokagathía* como un conjunto de cualidades externas (físicas, comportamentales) emanadas de una virtud interior (ética, moral) se encuentra perfectamente recogida en una estrofa de la segunda carta-poema de Baudri a Constancia, donde el poeta, tras confesar que no sentía ningún deseo impuro por la monja, apuntaba lo siguiente:

Propter id ergo tuam depinxi carmine formam,

Vt morum formam extima forma notet:

Mores florigeros pretendat florida uirgo

Et plus quam exterius floreat interius.

Por eso, precisamente, he descrito tu físico en el poema,
para que tu apariencia externa dé cuenta de tu carácter interno.

Una virgen en flor enseñe sus floridas costumbres

y más que fuera, florezca en su interior.

(texto 11, vv. 85-88)

La belleza de Constancia, “imagen de Dios”, podría haber atraído a muchos pretendientes. Sin embargo, en esta carta, y a diferencia del retrato positivo que el poeta había ofrecido de los pretendientes de la condesa Adela (“sin embargo, son también muchos los que pueden atraer a muchachas / con su esplendor, y su grandeza y su belleza”, texto 1, vv. 63-4), los jóvenes que podrían corromper a Constancia aparecen descritos como hombres impíos, implacables en su perversión del pudor femenino:

Et tamen, est uerum quoniam tua **forma uenusta**

Sydera transcendit, cum sit imago Dei.

Iupiter instat adhuc et tecum ludere temptat,

Mars quoque, si Marti faueris atque loui:

Sunt multi iuuenes louis impia facta sequentes,

Quos non inmerito dicimus esse loues;

Sunt multi Martes, scelerum uestigia prisca:

Hi nimis infestant regna pudicitiae.

Sin embargo, es cierto que **tu atractiva forma**
 sobrepasa a las estrellas, pues es **imagen de Dios**.

Júpiter te acecha todavía e intenta jugar contigo,

Marte también, si a Marte y a Júpiter favorecieras:

son muchos los jóvenes que siguen los actos impíos de Júpiter

a quienes no sin mérito decimos que son Júpiter;
son muchos los Martes que siguen las huellas antiguas de los crímenes:
ellos destrozan, con mucho, los reinos del pudor.
(texto 11, vv. 95-102)

Una mujer de vida religiosa como Constancia no podía permitirse a sí misma frecuentar a gente de dudosa reputación; el camino acorde a su condición, en cambio, era el de la virtud, es decir, el que la llevaba a Dios:

Ergo, sepositis lenonibus et maculosis,
Alterius partis aggrediamur iter,
Virtutum gradiamur iter, gradiamur ad astra:
Gentiles etiam sic properare monent.

Entonces, tras alejar a los libertinos y a los de mala reputación,
acometamos el camino de la otra parte,
andemos el camino de la virtud, caminemos hacia las estrellas⁴¹⁷:
los gentiles así también aconsejan darse prisa.
(texto 11, vv. 111-114)

Como hemos visto repetidas veces en este capítulo, la virginidad e integridad de las monjas, además de reflejarse en su belleza exterior, eran cualidades que las hacían dignas esposas de Cristo y, como tales, merecedoras también del respeto, amistad y amor de nuestros poetas. En este punto es importante introducir la hipótesis de Belle Tuten (1997), según la cual las monjas de Ronceray habrían utilizado su espiritualidad como una manera de mantener su influencia (económica, social) en la región de Angers. Dada la gran cantidad de casas monásticas que comenzaron a propagarse en la zona, especialmente gracias a la renovación religiosa del siglo XI que traté en el capítulo anterior, las mujeres de Ronceray habrían empleado los recursos que tenían a su alcance para consolidar su posición dentro de la conglomeración de monasterios angevinos. Estos recursos tenían que ver con su género. En opinión de Tuten (199: 25-26), las mujeres de Ronceray habrían

⁴¹⁷ En esta sentencia se aprecia la conciliación, de nuevo, del mensaje cristiano y del pagano. La imagen del camino hacia los astros (*ad astra*), la introdujo Séneca a partir de la *Eneida* (9, 614) en sus *Epístolas morales a Lucilio* (8, 73. 15), con el fin de valorar la ascesis como el camino más elevado: “Confiémonos, pues, a Sextio, que nos muestra el camino más hermoso y que declara a voces: «por aquí sube uno hacia los astros», por aquí, por el camino de la sobriedad; por aquí, por el camino de la templanza; por aquí, por el camino de la fortaleza» (*Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti ‘hac itur ad astra, hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem’*; texto español tomado de Ismael Roca, (1986: 426) y original latino de <<https://thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep8.shtml>>). La propia *Regla de San Benito* (58, 7-8) —a la que Baudri y Constancia se acogían— se había reapropiado del ideal ético estoico sobre la perfección moral conseguida a través de las dificultades, al regular que la aceptación de un nuevo miembro en la comunidad dependía de su capacidad para sobreponerse a los momentos duros: “Se observará cuidadosamente si de veras busca a Dios, si pone todo su celo en la obra de Dios, en la obediencia y en las humillaciones. Díganle de antemano todas las cosas duras y ásperas a través de las cuales se llega a Dios” (*Et sollicitudo sit si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam, ad obprobria. Prædicentur ei omnia dura et aspera per quæ itur ad Deum*; texto español tomado de Iñaki Aranguren (2000) y original latino de <<https://www.thelatinlibrary.com/benedict.html>>).

impulsado conscientemente la narrativa según la cual ellas eran las legítimas esposas de Cristo porque esto les habría otorgado una vía de acceso a la santidad, valor que las colocaba en una posición privilegiada y que les evitaba tener que competir con sus compañeros masculinos por atraer donaciones en otros ámbitos en los que ellas estaban en clara desventaja a causa de su sexo⁴¹⁸. La virginidad era, en definitiva, una cualidad que hacía a las mujeres de Ronceray poderosas; en su calidad de esposas de Dios, las familias de la zona habrían querido unirse de algún modo a ellas para beneficiarse de su conexión con el Señor:

Spiritually (...), Ronceray had a powerful role to play, a role which its special status as a women's monastery both created and filled. Families who wished to find a place for their daughters to pursue their vocations as nuns had only one choice in eleventh-century Angers, and the nun's documents make it clear that they presented themselves as a spiritually powerful institution. On one occasion they promised to make Fulk du Bignon's daughter a «wise nun». The ideal of virginity, strongly supported by ecclesiastical writers throughout the middle ages, also found its way into Ronceray documents. Guido, the treasurer of the cathedral of Saint-Maurice, gave his daughters to be perpetually professed to virginity, while another charter calls a young nun the spouse of the Lamb of God. Once women had become nuns at Ronceray, they obtained the ineffable spiritual superiority which medieval theology attached to consecrated virgins, who could actually marry Christ. Virgins, however, were not the only representatives of holiness at Ronceray; women who professed late in life also became Brides of Christ. All the women connected their families to the benefits that could be gained from the nun's prayers. The holiness attributed to women who overcame their natural weakness to become champions of God was a very strong motivator for Ronceray's donors and postulants (...) (Tuten, 1997: 124-5).

Resultaría, sin duda, una sugestiva hipótesis pensar que las cartas-poema de Baudri a las monjas de Ronceray pudieron haber formado parte de una narrativa más amplia, ayudando a apuntalar la visión sagrada de unas mujeres que se valían de esa misma condición para buscarse su lugar no solo en un mundo de hombres, sino también en un contexto donde acabarían perdiendo su primacía como la única abadía de mujeres tan pronto como Fontevraud fuese fundada⁴¹⁹.

⁴¹⁸ "The men's monasteries of Angers used many methods to remind the public of their spiritual efficacy, including specialized art, saint's lives, miracle stories, and the elevation and publicization of relics. The nuns of Ronceray never competed with their male neighbors in this category. Since it was unusual for nunneries of any kind to function as pilgrimage sites, the nuns of Ronceray did not have any impetus to place themselves in direct competition with local spiritual leaders (...). Ronceray nuns also had, for the first several decades of the convent's existence, an advantageous relationship with Countess Hildegard of Anjou, whose patronage allowed them to pursue their vocations in financial security (...). The special status of female religious as Brides of Christ gave them a distinct line of access to sanctity that did not require them to compete with their male neighbors" (Tuten, 1997: 25-26).

⁴¹⁹ Las cartas-poema a amigas anónimas de Marbodo, en el caso de que hubiesen buscado también la recepción de las mujeres de Ronceray, por supuesto no entrarían en este tipo de relato, dado su carácter marcadamente erótico.

3.1.2. La sabiduría femenina: la mujer Sibila y otras imágenes

Por lo que hemos ido comprobando, los autores del Loira acostumbraban a resaltar que algunas cualidades de las destinatarias de sus cartas no eran resultado de sus méritos propios, sino que les venían dadas por Dios. Esta aparente falta de agencia femenina podría conducirnos a realizar una lectura pesimista, o cuando menos negativa, sobre la consideración que los hombres de la época habrían tenido respecto de sus compañeras. Sin embargo, una interpretación contraria sería postular que la vinculación con la divinidad podía haber sido una forma de legitimación del poder femenino en el discurso del momento, posicionando a las mujeres en una situación potencialmente superior a la de sus compañeros.

La excelsitud de estas mujeres aparece remarcada también en términos de su elocuencia literaria. En el caso de las monjas de esta tesis, es frecuente que los poetas las comparen con las sibilas, auténticas médiums que conectaban el mundo terrenal con el divino⁴²⁰. La idea de que el mismo Dios sempiterno hablaría por las bocas efímeras de las mujeres de las cartas de investigación es recurrente y, en mi opinión, no carente de ambigüedad. Por un lado, la idea de que las mujeres actuaran como médiums las conectaría con una percepción arrebatada de la cosmovisión femenina. Esto puede entenderse como un efecto natural de la posesión divina, o podría haber estado acentuando la imagen tradicional de la mujer como un sexo más sentimental que racional, según comenté con anterioridad⁴²¹. Simultáneamente, además de afectadas por un

⁴²⁰ Según San Isidoro, la Sibila es la mujer que adivina: “En griego eólico *sios* es Dios y *bulen* es mente, y así *sibila* se interpreta *mente de Dios*; y porque solían interpretar la voluntad de Dios a los hombres eran llamadas sibilas” (*Nam siōs Aeolico sermone deos, βουλὴν Graeci mentem nuncupant, quasi dei mentem. Proinde igitur, quia divinam voluntatem hominibus interpretari solebant, Sibyllae nominatae sunt, Etimologías*, 8, 8.1; véase Oroz y Marcos, 2000: 710). Desde la Antigüedad se reconocía la fama de diez sibilas. Por su parte, la imagen de las mujeres medievales sabias como sibilas no parece infrecuente. Georgina Rabassó (2015: 78-85) dedicó un espacio de su investigación a interpretar la obra de Hildegarda de Bingen como la de una sibila de un “temps completament nou”, a la luz de sus discursos proféticos.

⁴²¹ Por su parte, el correlato masculino del frenesí poético se recogía en latín con el término *vates*. Así lo atestiguó San Isidoro en el capítulo sobre los poetas de sus *Etimologías* (8, 7.3), situado justo antes de la parte dedicada a las Sibilas: “*Vates*: se llaman así de la fuerza del ingenio (*vi mentis*), y el autor de tal nombre fue Varrón; o tal vez provenga de *viendis carminibus*, suavizar o modular versos, y por esto los poetas en otro tiempo eran llamados vates, y sus versos vaticinios; o porque cuando escribían se sentían presos de cierta agitación y como locura; o porque unían las palabras con cierto ritmo; pues los antiguos usaban el verbo *viere* en vez de *vincire*. Igualmente, los adivinos recibían también este nombre, porque ordinariamente se solían expresar en verso” (*Vates a vi mentis appellatos Varro auctor est; vel a viendis carminibus, id est flectendis, hoc est modulandis; et proinde poetae Latine vates olim, scripta eorum vaticinia dicebantur, quod vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur; vel quod modis verba conecterent, viere antiquis pro vincire ponentibus. Etiam per furorem divini eodem erant nomine, quia et ipsi quoque pleraque versibus efferebant*; Oroz y Marcos, 200: 708). Recordemos que *vates* y *poeta* eran los términos con que Constancia definió la actividad literaria de Baudri, para a continuación calificar su voz como divina (texto 12, v. 21-22). En la carta-poema que Hildeberto dirigió a Muriel, reconocía que la monja estaba por encima de los vates y de los mejores poetas, maravillando por su elocuencia tanto a hombres como mujeres: “Humillas por tu ingenio a los vates y a los poetas celebres, / y los de uno y otro sexo se quedan estupefactos ante tu elocuencia”

arrebato inspirador, a estas mujeres se las podía introducir también en el discurso de la época como personas capaces de versificar: su poesía era, según le reconocían los propios poetas, de alta calidad, fruto de su maestría y conocimiento.

Esto último se aprecia muy bien en la visión que Baudri nos ofreció de las capacidades literarias de Emma que, si se recuerda, era alabada en su calidad de crítica y comparada, tanto por su “lengua” y su “sentido”, con la Sibila (texto 10, vv. 11-12). En la composición baudriniana, la mujer dejaba de ser fuente de inspiración, como había sido considerada tantas veces a lo largo de la historia de la literatura, para convertirse en asesora poética. Cuando Baudri le pedía a Emma que “con la boca de la Sibila” respondiese a su petición de leer atentamente, alabar, corregir y añadir lo que creyese necesario a su volumen de poesía (texto 10, vv. 23-24), estaba corroborando la doble capacidad de la mujer, tan visionaria como aprendida, para trabajar con los textos que él le entregaba. La vertiente profética de Emma, junto con la lectura reposada, atenta y técnica que le eran propias por su condición de mujer culta y, además, maestra⁴²², eran la combinación perfecta con la que dar legitimidad al proyecto poético de Baudri.

También Baudri había equiparado la elocuencia de otra mujer de Ronceray a la de la Sibila: así lo vimos en el caso de la segunda carta a Constanca (texto 11, vv. 49-54). Como se argumentó en el capítulo primero, la confirmación de las cualidades literarias de la monja ayudaba a consolidar su posición como *docta puella* en el intercambio poético mantenido con Baudri, lo que además de reforzar el código elegíaco empleado por el abad, salvaguardaba sus verdaderas intenciones: a pesar de todas las ambigüedades presentes en la carta, su compañera debía de ser capaz de desentrañar el mensaje profundo que le enviaba.

Por otro lado, en la carta poética que Baudri dirigió a Muriel, de Wilton, no se producía la asimilación de las cualidades de la mujer a las de la Sibila, como veremos que sí ocurre (y muy exaltadamente) en la que le dedicó Hildeberto. A pesar de ello, el núcleo del poema baudriniano tiene que ver con la alabanza del buen hacer literario de la mujer; tanto es así que, al final de la composición, el de Bourgueil le pide a esta que le corrija, compasiva, sus errores. El hecho de que el poeta especifique que él mismo corregirá, también desde la compasión, los de ella, está reforzando la idea (o, al menos, la ilusión) de que confiaban en el intercambio poético como un método de aprendizaje en el que las dos partes implicadas estaban al mismo nivel⁴²³. Parece normal que Baudri buscase

(*deprimis ingenio vates celebresque poetas, / et stupet eloquio sexus uterque tuo*, texto 28, vv. 13-14).

⁴²² Así parecen corroborarlo también los versos que siguen: “que trabaje seis días, sea el séptimo festivo, como / es costumbre de los judíos, y no se reanude el trabajo” (*Sex operare dies, celebris sit septima, sicut / Mos est ludeis, nec repetatur opus*; texto 10, vv. 25-26). No sería coherente esperar que alguien estuviese en trance durante seis días; más bien, lo que el poeta requiere de Emma es un trabajo profesional y pausado.

⁴²³ “Hemos escrito a compañeros, bastante hemos jugado entre amigos, / toda muchacha estaba exenta de mis juegos. / Pero tú me compeles a transitar un camino desconocido / y yo no rechazo dirigirme adonde tú aconsejas. / La rica abundancia de un talentoso ingenio rebosa en ti, / con ello puedes corregir mis errores. / Corrígeme, pues, no sin compadecerte de mí, / yo corregiré los tuyos compadeciéndome de ti” (*Scriptimus ad socios, sat lusimus inter amicos, / expers ludendi quaeque puella mihi. / Sed tu me coges ignotum pergere callem / nec dedignor ego tendere qua moneas. / Diuitis ingenii tibi copia diues abundat, / quo potes erratus attenuare meos. / Attenues*

aprender de las enseñanzas de Muriel; a fin de cuentas, su carta se abría con el reconocimiento de la gran fama de la mujer. Tal era su talento que la Fama en persona había incluso llegado a ocultar, por envidia, algunos de sus méritos:

Olim fama satis te magnificarat apud nos,
Quam modo magnificat gratia colloqui;
Fama quidem de te uelut inuida multa tegebat,
Quae recitanda forent in triuiis etiam.
Ipse meis oculis necnon simul auribus hausit
De te tricando fama quod abstulerat.
O quam mellito tua sunt lita verba lepore!
O quam dulce sonat vox tua dum recitas!
Carmina dum recitas, duro placitura parenti,
dicta sonant hominem, uox muliebris erat.
Verborum positura decens seriesque modesta
te iam praeclaris uatibus inseruit.

Hubo una vez que la fama te había reconocido enormemente entre nosotros
ahora te engrandece la amabilidad de una conversación.
La Fama, ciertamente envidiosa, escondía muchos de tus méritos,
que debiesen ser recitados en los *trivia*.
Yo mismo, con mis ojos y también a la vez con mis orejas, he absorbido
lo que de ti la fama había robado con disimulo.
¡Oh, con qué encanto, dulce como la miel, están recubiertas tus palabras!
¡Oh, qué dulce suena tu voz cuando recitas!
Mientras recitas poemas que complacerán al padre estricto,
las palabras suenan a hombre, la voz era de mujer.
La separación apropiada de las palabras y su ordenación disciplinada
te otorgó un lugar entre los poetas preclaros.
(texto 4, vv. 1-12)

En el fragmento seleccionado aparecen varios elementos importantes. En primer lugar, la traducción de la palabra *trivium* tiene su complejidad. En su edición de la poesía baudriniana, Tilliette (2002: 46) la tradujo por *carrefours*, es decir, intersecciones. Aunque no añadió ninguna nota al respecto, es de suponer que el editor estaría pensando en el valor etimológico de *trivium* como cruce de vías o caminos, encrucijada. Como espacio público de tránsito que era, en el *trivium* se encontraban diferentes personas que, de manera esperable, entablarían conversación, muchas veces banal⁴²⁴. Si Baudri utilizó el término *trivium* con el valor de encrucijada, quizá el sentido del verso fuese que la poesía de Muriel debería haberse recitado públicamente, en un lugar de tránsito y encuentro de viajeros, lo que habría ayudado a difundir la fama de la mujer. Sin embargo, no se puede obviar el valor que el *trivium* tenía como uno de los grupos, junto con el *quadrivium*, que componían las llamadas siete artes liberales del currículo educativo. El

igitur, necnon michi compatiaris, / attenuabo tuos compatiendo tibi; texto 4, vv. 39-46).

⁴²⁴ Este era uno de los valores que ya tenía en la Edad Media el adjetivo *trivialis* (“trivial”), que por supuesto deriva de *trivium*. Del contacto en las encrucijadas de diversas personas y objetos procedentes de lugares, también, muy diferentes, podría haber surgido la necesidad apotropaica de levantar cruces (cruceros), como una manera de salvaguardar a los viajeros o, en opinión de José Ignacio Sánchez (2010: 19), para “orientar al caminante y permitirle encomendarse a la protección divina cuando comenzaba su viaje”.

trivium, de hecho, englobaba la enseñanza de la elocuencia, dividida en las disciplinas de la retórica, la dialéctica y la gramática. El propio Baudri se había encargado de describir sus figuraciones y aplicaciones en el extenso poema a Adela (texto 1): mientras que el cabecero de la cama de la condesa tenía representadas las disciplinas del *quadrivium*, la mujer tenía a sus pies “una escultura trivial” (texto 1, v. 1121). El poeta describía, a continuación, cada una de las tres artes de aquella enseñanza fundamental (texto 1, vv. 1123-1254). El uso del adjetivo *trivialis* para referirse al triple conjunto escultórico de la retórica, la dialéctica y la gramática parece esconder un juego de palabras. Efectivamente, *trivialis* se relacionaba con el *trivium* como disciplina, pero, dado que también tenía el significado de banal, bien podía estar siendo empleado por Baudri para remarcar el carácter elemental de aquel tipo de formación educativa. Siguiendo este presupuesto, no resultaría extraño que en la carta-poema a Muriel el de Bourgueil estuviese también valiéndose del doble sentido de *trivium* (como lugar público, pero también como modelo educativo de la elocuencia) en un pasaje en el que justamente buscaba vincular la fama de la mujer a su exquisitez compositiva, fruto de la maestría técnica (texto 4, v. 11).

Por otro lado, la imagen de la voz de Muriel dulce como la miel (texto 4, vv. 7-8) entronca con una tradición importante y que ya habíamos anticipado en el capítulo primero, a colación de la descripción baudriniana de Emma como abeja-madre y maestra de un enjambre de alumnas (texto 6, vv. 15-16). Desde la Antigüedad, las abejas habían causado admiración, en especial por cómo se reproducían: tanto en la *Historia natural* de Plinio (11, 16.46)⁴²⁵ como en *Investigación sobre los animales* de Aristóteles (5, 553b, 25⁴²⁶), se planteaba la posibilidad de que las abejas naciesen directamente de la boca de sus madres. Las abejas solo elaborarían el panal, pero no la miel, que recogían de las flores dulces con “el órgano parecido a la lengua” (Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 5, 554a, 10⁴²⁷). La anécdota recogida por Plinio (11, 18.55) sobre cómo las abejas “se posaron en la boca de Platón cuando todavía era un niño, presagiando el atractivo de su muy dulce elocuencia”⁴²⁸ es indicativa de la alianza que desde tiempos antiguos se había establecido entre las abejas, la miel y la dulzura y suavidad de los discursos elocuentes. Además, el hecho de que se creyese que la miel caía del aire motivó su imagen como regalo divino⁴²⁹. Esta conjunción de elementos es, precisamente, la que

⁴²⁵ Luisa Arribas (2003: 476).

⁴²⁶ A partir de la traducción de Julio Pallí Bonet (1992: 289), podemos ver cómo habría sido para Aristóteles la reproducción de las abejas y su relación con la miel: “Las abejas empiezan por elaborar el panal de miel; después depositan en él la cría que, como dicen algunos (los que afirman que se la procuran de algún otro sitio), la sacan de la boca; luego de la misma manera depositan la miel que servirá de alimento, la miel de verano y la de otoño; pero la mejor es esta última. El panal de miel se hace de flores, pero las abejas sacan el propóleos de la resina de los árboles, y la miel es una sustancia que cae del aire, principalmente a la salida de las estrellas y cuando se extiende el arco iris. En general no hay miel antes de la aparición de las Pléyades”.

⁴²⁷ “La miel (...) se reconoce enseguida por el gusto, pues se distingue por su dulzura y densidad. La abeja saca miel de todas las plantas que producen flor en un cáliz, y de todas las que tienen un sabor dulce, sin dañar ningún fruto. La abeja coge los jugos de estas flores con el órgano parecido a la lengua” (Pallí, 1992: 290).

⁴²⁸ Luisa Arribas (2003: 480).

⁴²⁹ Así lo demostró, por ejemplo, Virgilio en sus *Geórgicas* (4, vv 1-2): “a continuación, proseguiré con el don divino de la miel, que baja de los cielos (...)” (*Protinus aerii mellis caelestia*

encontramos subyacente en los textos del corpus de tesis, toda vez que se menciona la dulzura de los discursos femeninos (texto 4, vv. 7-8; texto 9, vv. 49-50) o la elocuencia o sabiduría de las mujeres asimiladas a la miel (texto 4, vv. 7-8; texto 6, vv. 9-16; texto 24, v. 9)⁴³⁰. Complementariamente, en el caso de Emma hay además una relación positiva entre la miel y la leche. Siguiendo la imagen que él mismo había dado de la dama Filosofía como una mujer cuyos pechos “emanaban una especie de corriente de leche” (texto 1, v. 955), Baudri vinculó a Emma a ambos alimentos con el objetivo de remarcar la posición de la maestra de Ronceray como una mujer sabia, elocuente y, además, educadora de otras⁴³¹.

Por último, el pasaje de Muriel que estamos analizando da cuenta de una interesante contraposición, en términos de género, respecto a las palabras de la poeta, que sonaban “a hombre”, en relación con la voz que las pronunciaba, que “era de mujer”⁴³². En la siguiente parte de la carta-poema a la monja de Wilton, Baudri relacionaba las cualidades internas de la mujer (su sabiduría, su elocuencia) con su belleza exterior, siguiendo una estrategia que ya conocemos. La monja, a pesar de que podría haberse casado con un hombre de su elección, prefirió mantenerse virgen y vivir castamente⁴³³:

Ad meriti cumulum, cum sit tibi iunior aetas,
cum placitura uiris sit tibi forma decens
nec tibi nobilitas genialis opesue deessent,
singula quae thalamos accelerare solent,
carnis spurcitia robusto pectore spreta,
propositum sanctae uirginitatis amas.
Littera multa solet duras mollire puellas,
praedurat pectus littera multa tuum.

Para colmo de mérito, aunque eres eres joven,

dona / exsequar (...); texto latino extraído de <<https://thelatinlibrary.com/vergil/geo4.shtml>>). La imagen de la lengua de las abejas libando la dulce miel divina consolidó la idea, por trasposición, de que las bocas humanas eran capaces de producir también discursos dulces como la miel gracias a una inspiración que provenía de fuera de sí mismas.

⁴³⁰ Para una exploración literaria e iconográfica de la imagen del enjambre y las abejas como elementos sagrados en el cristianismo, especialmente en su vinculación al culto mariano, véase a Valeriano Sánchez (2016).

⁴³¹ Así lo señaló también Tilliette (2002: 122, n. 4). Baudri había designado a Emma “sino como una muchacha de renombre fuera del rebaño, / a la que que la sabiduría mantuvo caliente con su propia miel / para que ahora tus pechos emanen su leche (*Sed tanquam uirgo nominis egregii, / Vtpote quam proprio sic fouit melle Sophia / Vt nunc emanent ubera lacte tua*, texto 6, vv. 10-12). Mediante esta estrategia, el de Bourgueil consiguió establecer una potente relación entre Emma y la imagen personificada de la Filosofía, que también en el poema dirigido a Adela se configuraba como maestra, en su caso, de siete discípulas, es decir, las siete artes liberales (texto 1, v. 964).

⁴³² Volveremos a esta idea en la siguiente parte del capítulo, cuando trate los textos de tesis en relación con las imágenes masculinas que aparecen en ellos.

⁴³³ Podría no ser poco relevante que Baudri hubiese mencionado la decisión de Muriel de vivir de manera acorde a la fe después de haber introducido que su poesía debería haber sido recitada en los *trivia*, especialmente si entendemos este término en su sentido curricular. Obsérvese que, para Jaeger (2000: 128), “the connection of the *trivium* with etics was not all loose or random but central to humanist learning. The combination of speaking well with living well was the overriding justification for the reading and study of the pagan classics”.

aunque tu apropiada belleza complacerá a los hombres,
y aunque no le habrá faltado nobleza a tu estirpe ni riquezas,
(cosas con las que se suele acelerar el matrimonio)
sin embargo, con corazón fuerte has menospreciado la suciedad de la carne
y amas la resolución de la santa virginidad.
Tanta literatura acostumbra suavizar a las muchachas duras,
tu corazón se ha endurecido con tanta literatura.
(texto 4, vv. 13-20)

Destacan los versos finales del fragmento seleccionado: mientras que leer mucho podía suavizar a algunas mujeres, a Muriel la hacía, por el contrario, más fuerte en sus convicciones. Cabe preguntarse si tras la imagen de las “muchachas suaves” se escondería la idea de que la literatura podía volver manipulables o ligeras a las mujeres; sea como fuere, Muriel se había convertido en una mujer dura gracias, precisamente, a la literatura.

La monja de Wilton es retratada como la única sibila de su tiempo en la laudatoria carta-poema que le dirigió Hildeberto (texto 28). El de Le Mans, al igual que había hecho Baudri, nos presenta a una poeta consagrada. La mujer es gloria de su sexo debido a su gran talento: no en balde, los dioses eligieron hablar a través de ella. Hildeberto insiste, repetidamente, en mostrarnos la imagen de una mujer tocada por la divinidad, cuya boca es el oráculo sagrado de los dioses. Su elocuencia es, por ello, superior tanto a la de los poetas antiguos como a la de los contemporáneos.

Tempora prisca decem se iactavere sibillis,
et vestri sexus gloria multa fuit.
unius ingenio presentia secula gaudent,
et non ex toto virgine vate carent.
nunc quoque sunt homini quedam commercia divum,
quos puto, nec fallor, virginis ore loqui.
mente tua posuere dei penetrare verendum,
osque sacrum vatem constituere suum.
ore tuo quecumque fluunt vigilata priorum
transcendunt, solis inferiora deis.
quicquid enim spiras est immortale, tuumque
tanquam divinum mundus adorat opus.
deprimis ingenio vates celebresque poetas,
et stupet eloquio sexus uterque tuo.

Los tiempos antiguos se han jactado de diez sibilas,
y fue esta una gran gloria para vuestro sexo.
Los siglos presentes se regocijan con el talento de una,
y no están privados de una poeta virgen.
Ahora también el hombre tiene alguna relación con los dioses,
quienes, según creo (y no me equivoco), hablan por boca de una virgen.
Los dioses colocaron en tu mente un santuario venerable,
y erigieron tu boca como su oráculo sagrado.
Las palabras que fluyen de tu boca trascienden a las provistas por los antiguos,
inferiores solo a los dioses.
Cualquier palabra que pronuncies es, de hecho, inmortal,
y como divina adora el mundo tu obra.
Humillas por tu ingenio a los vates y a los poetas celebres,
y los de uno y otro sexo se quedan estupefactos ante tu elocuencia.
(texto 28, vv. 1-14)

La perfección técnica con que la monja compone su obra es causa, asimismo, de la inspiración divina. El poema de Hildeberto no deja lugar a que el talento de Muriel pueda interpretarse como fruto de sus lecturas y trabajo, como en cambio vimos que sí parecía reconocerle Baudri:

carmina missa mihi decies spectata revolvens
miror, et ex aditis illa venire reor.
non est humanum tam sacros posse labores,
nec te, sed per te numina credo loqui.
pondera verborum, sensus gravis, ordo venustus
vultum divine condicionis habent.

Desenrollando diez veces los poemas que me has enviado y que he observado
me maravillo, y creo que vienen de la parte más sagrada del santuario.

No es humano ser capaz de tan sagrados trabajos,
y no creo que hables tú, sino la divinidad por ti.

El peso de las palabras, su sentido profundo, el orden elegante,
tienen características y aspecto divino.

(texto 28, vv. 15-20)

Por lo que se ha podido observar a través de los textos de la investigación, las imágenes de la elocuencia femenina como signo del favor o frenesí divino han aparecido siempre relacionadas, de manera lógica, con las mujeres pertenecientes al mundo religioso. En el caso de las nobles laicas destinatarias de las cartas de los autores del Loira, su saber hacer literario solía mostrarse como una cualidad propia de su estatus, siendo una de las muchas buenas costumbres que las mujeres habían adquirido en el seno de sus educadas y propicias familias. Esta cualidad podía aparecer ligada a su condición de mecenas, como se aprecia en el poema que Baudri escribió para Adela de Blois. A ella le reconocía Baudri el haber sido una mujer de letras, muy por encima de lo que lo había sido su padre:

Vna tamen res est qua praesit filia patri:
Versibus applaudit scitque uacare libris.
Haec etiam nouit sua merces esse poetis,
A probitate sua nemo redit uacuus.
Rursus inest illi dictandi copia torrens
Et praeferre sapit carmina carminibus.

Sin embargo, hay una cosa en la que la hija sobrepasa al padre:
aplaude los versos y sabe dedicar su tiempo a los libros.

Ella también sabe que los poetas merecen recompensa,
de su generosidad nadie regresa con las manos vacías.

Por otro lado, permanece en ella una torrencial capacidad para componer
y sabe preferir una poesía a otra.

(texto 1, vv. 37-42)

Precisamente, es debido al especial gusto literario de Adela y a su capacidad para reconocer la valía de los poetas, por lo que Baudri confiaba en que recibiría una recompensa digna de su fábula (texto 1, vv. 1343).

Por su parte, en el poema de Marbodo a Ermengarda de Anjou (texto 23), la condesa es alabada como la mujer más astuta y con mayor elocuencia:

Fama refert de te quod non sit femina prae te
Pollens eloquio, callida consilio.

La fama de ti refiere que no hay mujer antes que tú
con más poder de elocuencia, más astuta en el pensar.
(texto 23, vv. 17-18)

Sin embargo, ese don, como todos los demás que la mujer posee, perecerá⁴³⁴. La finalidad de la carta es recordarle a Ermengarda que el único valor que se mantendrá a pesar de la muerte es el que obtiene por amar a Cristo⁴³⁵.

3.2. Imágenes y afectos negativos en torno a la mujer medieval

Si asumimos que, como decía Michel Foucault (2013: 154), el sujeto “se constituye en prácticas reales, que son históricamente analizables”, es lógico que procuremos observarlas desde diferentes prismas, en pos de una comprensión de los procesos tensionales que subyacen a todo fenómeno cultural. De hecho, ya hemos ido apuntando a lo largo de este capítulo que algunas formas de subjetivación presentes en las cartas del corpus de tesis podían ser susceptibles de lecturas muy diferentes entre sí. En los relatos medievales masculinos encontramos frecuentemente articulada una compleja relación acerca de las expectativas con que las mujeres eran representadas y apeladas o, por decirlo con las palabras de Anne Clark Bartlett (1995: 215): “A woman reader might be invited to identify not only with the temptress reviled by misogynistic ascetics, but simultaneously with the courtly *domina*, the supportive spiritual friend of the author, or with the erotic *sponsa* of Christ”.

Estas múltiples representaciones femeninas ya han aparecido, de hecho, en la argumentación que he ofrecido hasta el momento, siendo imposible separarlas de manera categórica⁴³⁶. A pesar de su condición íntimamente relacionada, en esta parte del capítulo

⁴³⁴ “Puedes ser considerada una de las diosas entre la multitud de las casadas, / ¡la primera entre las primeras, oh, bellísima! / Pero esta belleza tuya, hija de príncipe, esposa de príncipe, / perecerá como el humo, y rápidamente se convertirá en tierra” (*In grege nuptarum credi potes una dearum, / Prima vel in primis, o speciosa nimis! / Sed tuus iste decor, sata principe, principis uxor, / Transiet ut fumus, et cito fiet humus*; texto 23, vv. 7-10).

⁴³⁵ “Pero porque a Cristo amas, porque desprecias este mundo / y porque eres vestido y alimento para los pobres, / esto te hace hermosa y de valor para el Señor; / ni la muerte, ni la senectud destruirán este valor” (*At quod amas Christum, quod mundum despicias istum / Et quod pauperibus vestis es atque cibus, / Hoc te formosam facit et Domino pretiosam; / Nec mors, nec senium destruet hoc pretium*; texto 23, vv. 37-40).

⁴³⁶ A este respecto, cabe destacar que el propio Marbodo es un ejemplo muy potente de la convivencia en un mismo autor de una visión (y escritura) misógina sobre las mujeres, con las muestras de admiración y respeto por ellas. No en balde, a él le debemos el *Liber decem*

buscaré ofrecer una lectura de los textos de la investigación haciendo énfasis en las claves epistémicas que habrían contribuido al desarrollo del imaginario negativo o, cuando menos, restrictivo, que los autores fraguaron respecto de sus compañeras. Ha de leerse, en definitiva, en relación de simultaneidad y complementariedad con la visión anteriormente ofrecida.

3.2.1. La importancia del (auto)control: temor, pudor, honestidad y otras cualidades relevantes para la vida en comunidad

Ya hemos visto cómo el *pudor* era un elemento destacado de la vida en Roma, que tenía que ver con el autocontrol de los impulsos y la asunción de que las acciones individuales repercutían también en el plano social. Ampliamente explorado por la filosofía y literatura antiguas y medievales, el *pudor* se configuraba como la causa (individual) de la *verecundia* (social), el respeto que todo ciudadano y ciudadana debía buscar inspirar en el resto de la sociedad. Por su parte, ya explicamos que para Cicerón tanto la *verecundia* (“respeto”), como la *temperantia* (“templanza”) y la *modestia* (“moderación”) eran elementos que tenían que ver con el *decorum*, es decir, con la capacidad humana para saber distinguir qué cosas eran convenientes y aptas en cada situación, ayudando así a mantener el orden social. Con la llegada del cristianismo, y gracias a autores como San Ambrosio, la *verecundia* se convirtió en una virtud indispensable.

Robert Kaster (2005: 16 y ss.), en su libro *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, nos proporcionó algunas claves para entender cómo la *verecundia* afectaba de manera diferenciada a la ciudadanía, dependiendo de cuál fuese su sexo⁴³⁷. El respeto que la mujer romana debía causar dentro del tejido social estaba relacionado con tres áreas de comportamiento distintas. La primera tenía que ver con cómo las mujeres interferían en los asuntos públicos de los hombres; la segunda, se relacionaba específicamente con cómo se comportaba la mujer con su marido; la tercera, atañía a la propia sexualidad de la mujer. En este último caso, la *verecundia* influía conjuntamente con la *pudicitia* en el cuerpo de la mujer y en sus decisiones sexuales y vitales. Por eso, es común encontrar ejemplos literarios donde la castidad del cuerpo y espíritu femeninos se relacionaban directamente con la fama de la mujer en cuestión, es decir, con la sanción que la opinión

capitulorum, de inicios del siglo XII, donde dedicaba un capítulo a cada tipo femenino: el de la *mulier mala*, causa de perdición y origen de innumerables disputas, puesta en la tierra por el mismo Diablo, y el de la *mulier bona*, transmisora de amor y virtud. La contraposición marbodense entre ambos tipos se resumía en el ejemplo de la *meretrix* vs. el de la *matrona*.

⁴³⁷ Guillemette Bolens (2008: 84), siguiendo a Kaster, definió la *verecundia* romana como “un paramètre avant tout transactionnel et social jouant un rôle considérable, comme elle permet la socialisation de la personne et la cohésion du groupe aussi bien à l’intérieur d’une classe sociale qu’entre différentes classes”. Por su parte, el *pudor* “est la crainte d’être dévalué, d’être dégradé d’une façon défigurante pour la perception que la personne a d’elle-même et pour celle qu’autrui a d’elle”. La relación entre ambas la expresó Bolens de la siguiente manera: “tandis que la *verecundia* est orientée vers la dynamique de la transaction et de la relation entre interactants, le *pudor* relève de l’évaluation du sujet par rapport à sa propre performance” (Bolens, *ibidem*).

pública emitía acerca de su modo de vivir⁴³⁸. En opinión de Guillemette Bolens (2008: 87), la *verecundia* romana, más relacionada con “la transaction interpersonnelle et sociale”, habría pasado después “à une vergogne médiévale, conçue, après Augustin, comme un vécu intériorisé de la conscience de ses propres vices et vertus”. Por su parte, Barbara Rosenwein (2018) reconocía recientemente que el *pudor* no dejaba de ser, en cierto sentido, un correlato del *metus* (“miedo”)⁴³⁹.

Volvamos de nuevo a la segunda carta-poema de Baudri a Constancia para ilustrar la relación entre *pudor*, *fama* y *metus*. Cuando el poeta abre su carta pidiéndole a la monja que, una vez leído su poema, lo enrolle de nuevo con cuidado, para que no perjudique su fama una lengua maliciosa (texto 11, vv. 1-2), e insiste en que Constancia debía leer el pergamino cautelosa y a solas (texto 11, v. 3), está haciendo una conexión entre un acto privado, como es la lectura de una carta, con la repercusión pública de su reputación. Como argumenté en el capítulo primero, la ambivalencia del mensaje baudriniano (por veces erótico, por veces casto) es salvada por el poeta al remarcar que la carta era segura debido a que la había compuesto y escrito una mano amiga (texto 11, vv. 4-6). Sin embargo, de la necesidad de enfatizar tal seguridad inferimos que el contenido de la misiva podía percibirse como problemático. Plausiblemente, pondría en tela de juicio (público) el *pudor* (individual) del poeta. Es por eso que Baudri busca salvaguardarlo varias veces a lo largo del poema, con sentencias directas por las que la monja (y todas las demás personas que pudiesen acceder al texto) debían entender que su autocontrol no había sido comprometido, sino que la ambigüedad erótica de la composición era fruto de la experimentación y el juego poético:

Sit **pudor** in facto, sit iocus in calamo

⁴³⁸ Cuando, por ejemplo, la Dido de las *Heroidas* ovidianas, después de haber sido abandonada por Eneas, se lamentaba de no haber respetado el pacto matrimonial con su anterior y difunto esposo Siqueo, sus quejas se articulaban de manera coherente con lo que socialmente se habría esperado de ella. Es verosímil, así, que Dido manifestase antes de suicidarse que estaba llena de vergüenza (*ad quas, me miseram, plena pudoris eo pudor, Her., 7, v. 101*) por no haber mantenido su fama hasta el final (*ad cineres fama retenta meos, Her., 7, v. 99*), habiéndose casado en segundas nupcias. Su carta a Eneas se abría, de hecho, con la relación entre la pérdida de la buena fama y la del pudor de su cuerpo y alma (*sed meriti famam corpusque animumque pudicum / cum male perdiderim, perdere verba leve est, Her. 7, vv. 1-6*). Para una visión panorámica sobre cómo se articularon algunos de los procesos públicos relacionados con la fama individual en la Edad Media, consúltese el monográfico editado por Thelma Fenster y Daniel Lord Smail (2003).

⁴³⁹ La investigadora recogía así, entre otras, la tipología dada por Cicerón respecto a los diversos tipos o *species* de *metus*, que son los siguientes: “*conturbatio* [agitation], *exanimatio* [petrification], *formido* [dread], *pavor* [panic], *pigritia* [indolence, sloth], *pudor* [shame, shyness], *timor* [fright], *terror* [terror] (Rosenwein, 2018: 44). Durante la Edad Media, el miedo fue también un afecto tan relevante como polisémico. Una teorización acerca de él la realizó Tomás de Aquino en el siglo XIII, para quien el miedo hundía sus raíces en el propio amor, “since that which was hated was defined in the first place by what was loved” (Rosenwein, 2018: 46). Según el filósofo, una de las formas en que se representaba el miedo era, de hecho, a través de la conocida *verecundia*, entendida ya plenamente como vergüenza. La lista entera de posibilidades, recogida por Rosenwein (*ibidem*), se componía de “*admiratio* [wonder], *agonia* [anxiety], *erubescencia* [embarrassment], *metus* [fear], *pigritia* [indolence], *stupor* [wonder] and *verecundia* [shame]”. En palabras de la investigadora, la tipología de Aquino “was more concerned with social anxieties than with dread (...) Fear was an important emotion in the Middle Ages. But it was no one thing”.

Sea el **pudor** en el acto, sea el juego en la pluma.

(...)

Sed, quicquid dicam, teneant mea facta **pudorem**
Cor mundum uigeat mensque pudica michi.

Pero, diga lo que diga, que mis hechos conserven el **pudor**,
un corazón puro y una mente casta sean fuertes en mí.
(texto 11, v. 46 y vv. 147-148)

Sin embargo, Baudri eligió cerrar su misiva con un mensaje bien diferente de aquel con el que la había abierto. Si inicialmente impelía a la monja a que leyese la carta “cautelosa y a solas”, al final de su poema encontramos que le dice:

Si uis, ostendas, si uis, haec scripta recondas,
Nam pedagoga bonae non **timor** est dominae

Esta carta la mostrarás si lo deseas, la esconderás si lo deseas,
el **temor** no es la norma de las mujeres virtuosas.
(texto 11, vv. 177-178)

El poeta no solo le está ofreciendo a Constancia una posibilidad de lectura diferente a la mantenida desde el principio de la misiva, sino que está configurando también el tipo de actitud afectiva con el que debía ser instruida (*pedagoga*) la monja. Habida cuenta de que el pudor era, desde los estoicos, una de las maneras en que se manifestaba el miedo, podemos entender que, cuando Baudri explicita que las buenas mujeres no debían regirse por la norma del temor, el poeta estaba conectando la virtud interna de la monja con la protección de su propio *pudor*. La bondad y virtud de las *bonae dominae* se configuraba tanto causa como efecto de su pudor y medida. Dado que Constancia formaba parte de ese grupo de mujeres, no tenía nada de lo que avergonzarse, ni tampoco nada que temer; precisamente por ello, podía enseñar públicamente la carta. A fin de cuentas, los actos del emisor y de la destinataria respondían por ellos: la carta no era más que un ejercicio de experimentación poética.

En su misiva de respuesta, Constancia confirmó que el espacio que le ofrecía la escritura estaba libre de vergüenza, lo que le permitía tener *iniciativa* a la hora de componer *palabras que convenían* a su señor: la monja podía, en definitiva, continuar tranquila con el juego poético iniciado por Baudri en los mismos términos que para él eran deseables, en tanto que le producirían placer:

Aggrediar ceram, quia **nescit cera pudorem**,
Que referat domino congrua uerba meo:
Multa quidem scribam quae nolim dicere praesens:
Virgineos ausus sepe pudor reprimit.

Me acerco a la tablilla, porque **la tablilla desconoce el pudor**,
para que lleve a mi señor palabras que convienen:
le escribiré muchas cosas que no podría decir en persona:

la iniciativa de las muchachas a menudo la reprime el pudor.
(texto 12, vv. 103-106)

Es desde la ausencia de la persona destinataria de la carta que la voz enunciativa puede permitirse explorar por escrito sus sentimientos de una manera más libre (y, en ese sentido, (auto)reveladora) de lo que podría hacer en su presencia, cuando la vergüenza actuaría como barrera y cortapisa. Estos versos de la carta de Constancia corroboran la imagen que Verducci (1985: 29) había dado de la literatura epistolar como un fructífero modelo de exploración psicológica, precisamente gracias a la definición de la carta en el medievo, como ya vimos, como un discurso al ausente: el acto de escritura de la carta se manifiesta como un proceso de auto-representación involuntariamente reveladora (Verducci, *ibidem*).

Las lecturas que anteriormente ofrecí respecto de la apelación de los autores a sus destinatarias religiosas para que mantuviesen su virginidad⁴⁴⁰, combinando así la integridad del cuerpo y del espíritu, como parte de una resemantización del ideal aristocrático griego de la *kalokagathía* al cristianismo, clarifican, a su vez, la imposición de un valor restrictivo sobre el cuerpo y las decisiones vitales de las mujeres. El cuerpo femenino se ha construido repetidas veces a lo largo de la historia de la literatura como una intersección de significados: cada época ha articulado una serie de retóricas y políticas acerca de los géneros y de las sexualidades que son susceptibles de análisis⁴⁴¹. Por ponerlo en las palabras de Meri Torras:

(...) Esta *mirada* disciplinadora sobre el sujeto (y del sujeto mismo disciplinado) va asociada a la legitimidad de unos actos y a la prohibición de otros, a una ley en definitiva (...) Un cuerpo no puede comportarse de cualquier manera en cualquier contexto: cada encrucijada sociocultural actualiza determinados cuerpos” (Torras, 2007: 23).

Los cuerpos de las mujeres medievales del mundo religioso soportaron discursos que los deslegitimaban, en tanto que los consideraban inferiores a los masculinos y fuente de su tentación, o los constreñían dentro de unas normas de comportamiento⁴⁴². La cuestión del pudor femenino como correlato de la castidad ha aparecido en los textos del corpus desde una visión ensalzadora de la posición de las mujeres que lo salvaguardaban como dignas esposas de Cristo, tal y como vimos. Es posible dar ejemplos de la modulación de la misma idea desde la postura opuesta: los autores de la investigación también exhortaron al pudor femenino inspirando miedo en las mujeres. Así se percibe en la carta-poema que Baudri dirigió a Agnes:

Sit tibi, quae Christo nupsisti paruula uirgo,

⁴⁴⁰ Lo que sería, sin duda, una conveniente muestra de *pudor*.

⁴⁴¹ Algunos significados e ideologías sobre el cuerpo durante la Edad Media los han recogido Jacques Le Goff (1985), Jacques Dalarun (1985) y Michel Sot (1985). Para una visión diacrónica a través de diferentes disciplinas, véase *Cuerpo y texto en la cultura occidental*, de Teresa Aguilar (2011).

⁴⁴² Como enseguida veremos con el ejemplo del manual *Speculum virginum*, entre otros. Por su parte, las mujeres medievales consiguieron encontrar su espacio en el mundo de la cultura a partir de ciertas estrategias con las que, además, cuestionaron el *statu quo* (Santos, 2007).

Corporis integritas, integritas animi.
Gaude spurcitiam quia carnis non didicisti;
Discere ne cupias quae nocitura sapis.
Vnum momentum turpabit tempora centum,
Illud nec totidem tempora restituent.
Omnia, Christe, potes, sed qui potes omnia, Christe
-Vt loquar audenter, audeo mira loqui-,
Restaurare nequis uiolatam uirginitatem;
Ignoscis culpa, uirginitas periit.
Virginitas uiolata semel nequit inuiolari,
Aequa tamen merces restitui poterit.
Ergo qua polles conserua uirginitatem,
Quam si perdideris, desinis esse quod es.
Desinis esse quod es, amissa uirginitate;
Heu, fractura grauis quam solidare nequis!
Perdere si quid habes grauis haec iactura uidetur;
Amisisse quod es, nil tibi sit grauius.
Ipsa meis monitis, mea si cupis esse, fauebis,
Quae mando faciens, si potes, et melius.

En ti, que te casaste con Cristo siendo una muy joven muchacha,
permanezca la integridad del cuerpo, la integridad del espíritu.
Alégrate porque no conoces la suciedad de la carne,
para que no desees aprender lo que sabes que es nocivo.
Un solo momento cubrirá con suciedad cien siglos,
y otros tantos siglos no lo repararán.
Todo lo puedes, Cristo, pero, aunque puedes todo, oh Cristo,
-para hablar con audacia, me atrevo a decir algo extraordinario-
no puedes restaurar una virginidad deshonrada:
perdonas la culpa, pero la virginidad ha perecido.
La virginidad una vez marchita no puede no estar marchita,
aunque la justa retribución pueda restablecerse.
Por eso, conserva la virginidad que te hace fuerte,
que, si la perdieses, dejarías de ser quien eres.
Dejas de ser quien eres, al perder la virginidad,
ah, ¡una grave fractura que no puedes volver a soldar!
Si pierdes algo que tienes te parecerá una grave pérdida;
pero perder lo que eres, no hay nada más grave.
Tú misma seguirás mis consejos, si quieres ser mía,
haciendo lo que te mando, si puedes, y mejor.
(texto 5, vv. 11-30).

El deseo terrenal se manifiesta, tal y como se comprobó antes en este mismo capítulo, como fuente de dolor y frustración. La aspiración al amor divino no solo es lo único legítimamente deseable, sino que su traición por un *solo momento* de relaciones carnales haría que la mujer perdiese su propia identidad: la virginidad se configura como el valor que hace que Agnes sea la persona que es y resulta imposible de reparar o restituir una vez perdido. Mediante esta estrategia, Baudri buscaba inspirar el suficiente miedo en la monja como para que no se atreviese a conocer la suciedad de la carne⁴⁴³. Si el cuerpo de

⁴⁴³ Asunto diferente sería perder la virginidad, para las religiosas, o cometer adulterio, en el caso de las mujeres casadas, por causa de una violación. El *Summa Parisiensis*, un comentario realizado en torno al año 1170 sobre el *Decretum Gratiani* (primera mitad del siglo XII), recogía

las monjas se configuraba en los discursos de la época como el templo de Dios (*templum Dei*), el no cumplimiento de los votos de castidad implicaría la peor de las ofensas, al estar el cuerpo femenino subordinado a una posesión mucho más importante y trascendental que la suya propia: su carne pertenecía a Dios⁴⁴⁴.

La importancia de comportarse convenientemente según la situación dada (*decorum*) la trató Hildeberto en sus cartas, en relación con otros términos que eran de suma relevancia desde época antigua. Al igual que vimos con Cicerón, para Hildeberto la justicia era también una virtud importante, que se manifestaba ligada a otras como la *temperantia*, la *fortitudo*, la *prudentia* o la *honestas*. En la carta que dirigió a Adela cuando esta tomó el velo aparecen repetidamente algunos de estos términos para consolidar la finalidad última del propio mensaje, que no era otro que recordarle que debía resistir las tentaciones que encontrase en su camino hacia Dios:

Quoties quae circa te aguntur audio, laetatur et exsultat spiritus meus; audio enim te deduci in semitam mandatorum Dei, et ad terram viventium inoffenso currere vestigio. Audio etiam de locuplete pauperem spiritu, de splendidissima et constipata cuneis obsequentium comitissa, humilem monacham, atque ad instar abjectioris ancillulae, caeteris filiabus Christi, quae tecum Domino serviunt, et providere quod necessarium est, et officiosissime famulari. Sane haec mutatio, mutatio dexterarum, Excelsi. In ea necesse est ut illud sapientis attendas: “Fili, accedens ad servitutem Dei, praepara animam tuam ad tentationem” (Eccli. II, i). Ad quam profecto servitutem te accessisse non dubito, cum ad Christi servitium per **prudentiam** accessisti. **Prudentia** siquidem fuit, quod elegisti “abjecta esse in domo Dei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum” (Ps. LXXXIII, II). Falleris autem, si inter emersuras **tentationes**, tutam putas electionem tuam, et eam sine gravi certamine consummandam. In ea siquidem spiritum tuum adversa pulsabunt, prospera concutient, elatio fatigabit. **Adversus huiusmodi necesse est ita dimices ut hostes mulierem aggressi, virum inveniant**. Quod aliter minime fieri putes posse, nisi **bonum**, cui te per **prudentiam** obligasti, per **fortitudinem** in molestiis

que “así como en efecto los vicios proceden de la carne, pero no están en la carne, así también las virtudes de ninguna manera están en la carne, sino en la mente. De donde la virginidad, porque es una virtud de la mente, no puede ser quitada por la fuerza” (*Sicut enim vitia ex carne sunt, sed non in carne, sic et virtutes nullomodo sunt in carne sed in mente. Unde virginitas, quia virtus mentis est, invito auferri non potest, ad. C. 32, q. 4, c. 4; citado en Morin, 2009: 93 y n. 10*). A este respecto, cabe destacar el análisis que Bolens (2008: 88-89) realizó sobre las diferentes lecturas elaboradas por Tito Livio y San Agustín del suicidio de Lucrecia, tras su violación por Sexto Tarquinio. Para el primero, que la mujer se quitase la vida era un acto de honor, para el segundo, una manifestación de su culpa: “Le geste qui est chargé de laver l’honneur de Lucrèce chez Tite-Live, cette sorte de mise à un littérale de l’âme insouillée, devient pour Augustin l’indice d’une culpabilité confirmée. Comme Augustin pense en termes de conscience irrémédiablement camouflée par l’opacité charnelle, Lucrèce s’ouvre par le glaive *comme* si elle pouvait rendre visible ce qu’Augustin désigne alors par le terme de *mens*, soit la faculté de penser et de faire appel à son intelligence. Lucrèce veut exhiber son *mens*. Mais c’est donc en fait que sa conscience –qui, elle, est inaccessible- doit, par la force des choses, dissimuler un objet de honte : la volupté”.

⁴⁴⁴ El cuerpo de Constancia, si recordamos, era el templo de Dios, por eso el Señor debía destruir a todo aquel que osase corromperlo (texto 11, v. 139). La imagen es elocuente: el cuerpo de la monja pertenece a Dios como un lugar de veneración, en tanto que está consagrado a él; por otro lado, es precisamente esta dedicación absoluta la que ha elevado a la monja al rango de esposa de Cristo. Quien se atreviese a arrebatar la virginidad de Constancia estaría, por tanto, ofendiendo a Dios por duplicado.

obtineas, in secundis per **temperantiam**, in recte gestis per **humilitatem**. Israel adversitatibus in deserto frangitur; ardore sitis et defectu mensae circa Moysen murmurat; divinis miserationibus AEgyptiacam praefert servitutem. Quia igitur in eis **fortitudo** periit, a serpentibus ipsi periisse leguntur. Idem quoque populus in terra Madian manducare sedit et bibere; dehinc ut ludat surgit, distentus crapula et ebrietate, fornicatur (Exod. XXXII). Unde factum est ut viginti tria millia eorum in una die caderent, gladiis in ultionem intemperantiae devorati. Vides ergo, O filia Christi Jesu, quanta sollicitudine custodienda sit, et in molestiis **fortitudo**, et **temperantia** in secundis. Siquidem utroque mundi contemptus eget, quorum si desit alterum, quidquid per **prudentiam** eligitur, inanescit. Falleris autem si talia haec adepta, tutum jam putas propositum tuum; si navigans in hoc magno mari et spatioso, portum te credis attigisse. Restat enim **humilitas**, quam ut **repositum** accipias **bravium**, reliquis necesse est adjungi.

Tantas veces como escucho sobre ti, mi espíritu se alegra y se regocija; oigo, por ejemplo, que has sido guiada por el camino de los mandatos de Dios, y corres hacia la tierra de los vivos con paso ininterrumpido. Oigo, también, que de un espíritu rico has pasado a uno pobre, que de la condesa más espléndida y acompañada de tropas de sirvientes has pasado a ser una humilde monja, y que, de acuerdo con la imagen de la más común de las criadas, a las otras hijas de Cristo, que contigo sirven al Señor, provees de lo que es necesario y sirves como la más diligente. Ciertamente este cambio es un cambio a la derecha, al más Alto. En él, es necesario que atiendas a aquello del sabio: “Hijo, acercándote al servicio de Dios, prepara tu alma para la tentación” (Eccli. 2, 1). A tal servicio no dudo que te hayas acercado, puesto que te has acercado al servicio de Cristo por medio de la **prudencia**. De hecho, fue por **prudencia** que elegiste “ser sirviente en la casa de Dios, mejor que habitar en las casas de los pecadores” (Ps. LXXXIII, II). Sin embargo, te engañas si crees que entre las **tentaciones** que emergerán tu elección estará a salvo y se conseguirá lograr sin gran conflicto. En ella, de hecho, fuerzas adversas golpearán tu espíritu, las prósperas lo agitarán, el aplazamiento lo cansará. **Es necesario que luches en contra de un modo tal que los enemigos que atacaron a una mujer, encuentren a un varón**. Y esto creerías que no se puede hacer de otro modo, que obteniendo el **bien** al que te comprometiste por **prudencia**, mediante la **fortaleza** en las situaciones difíciles, en las favorables mediante la **templanza**, en las bien llevadas mediante la **humildad**. Israel se debilita por las adversidades en el desierto; por el fuego de la sed y la falta de comida murmura contra Moisés; prefiere la servidumbre egipcia a las penalidades divinas. Porque en consecuencia la **fortaleza** en ellos pereció, se dice que ellos mismos perecieron por las serpientes. Ese mismo pueblo se sienta también en tierra de Madián a comer y beber; de ahí se levanta para jugar y, lleno de glotonería y ebriedad, y se prostituye (Exod. XXXII). Por eso ocurrió que veinte tres mil de aquellos murieron en un solo día, devorados por espadas en venganza por su falta de medida. Ves, entonces, oh hija de Jesucristo, con cuánto cuidado se debe custodiar tanto la **fortaleza** en las situaciones difíciles, como la **templanza** en las favorables. Ciertamente, el desdén del mundo necesita de una y otra, si falta una de las dos, aquello que se haya elegido por **prudencia** se vuelve vacío. Sin embargo, te equivocas si piensas que, al haber obtenido tan grandes cosas, tu propósito está a salvo; si navegando en este gran y vasto mar, crees haber llegado a puerto. Pues falta la **humildad**, la cual es necesario que se añada a las restantes para que recibas el **lejano premio** (texto 33).

Para que Adela pudiese gozar de una vida eterna necesitaba vivir la terrenal de manera acorde a las virtudes que Hildeberto iba exponiendo insistentemente a lo largo de su carta. La decisión de la mujer de servir a Dios fue guiada por la prudencia, acto que resultaba bueno en sí mismo; sin embargo, la prudencia necesitaba ir acompañada de otras virtudes para garantizar el éxito en la superación de las tentaciones mundanas. Así, precisaba de la expresión de fortaleza de ánimo ante las adversidades y la capacidad de templanza ante

la fortuna, virtudes que paralelamente conllevarían el mantenimiento de la humildad. En esta misma misiva, Hildeberto se valió del ejemplo de San Agustín para enfatizar la importancia de amar aquello que se debía amar, siguiendo la cosmovisión del Padre de la Iglesia que expusimos en la primera parte de este capítulo: si Adela profesaba su amor por Dios con fortaleza, templanza y justicia, entendida esta como un correlato de la humildad, acabaría por ascender a la mansión celeste:

Humilitate cursus ille consummatur, quo de aerumnis ad veram transitur sufficientiam, de luteis domibus ad coelestes ascenditur mansiones, de incolatu ad patriam remeatur. Si nescis quis iste cursus sit, Augustinum lege, his ad Macedonium scribentem verbis: **“Virtus in hac vita nihil aliud est quam diligere quod diligendum est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, iustitia est.”** **Humilitas** hoc in loco, nomine intelligitur **iustitiae**, tanquam caeterarum consummatio et clausula virtutum. Unde et discipulis suis Dominus ait: “Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris” (*Matth.* XI, 29). Jam Petrus et Andreas naviculam et retia dimiserant. Jam Joannes virginittatis obtulerat holocaustum. Jam telonearium Matthaeus deposuerat. Jam caeteri dixerant apostoli: “Domine, ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?” (*Matth.* XIX, 27).

Aquel curso es consumado por la **humildad**, por el que se transita desde las calamidades hacia la verdadera suficiencia, se asciende desde lodosas casas a las celestes mansiones, se vuelve a la patria desde el lugar donde se reside. Si no conoces qué es este curso, lee a Agustín, que escribió estas palabras a Macedonio: **“la virtud en esta vida no es ninguna otra cosa que amar lo que se debe amar; la fortaleza es no alejarse de allí por ninguna dificultad; la templanza, por ninguna tentación; la justicia, por ninguna soberbia”**. La **humildad** en este lugar es entendida por el nombre de la **justicia**, como la consumación y el final de las demás virtudes. De aquí también dice el Señor a sus discípulos: “Aprended de mí porque soy blando y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestros espíritus” (*Matth.* XI, 29). Ya Pedro y Andrés habían abandonado el barco y las redes. Ya Juan había ofrecido el sacrificio de la virginidad. Ya Mateo había dejado el cobro de impuestos. Ya los otros apóstoles habían dicho: “Señor, he aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido: ¿qué será entonces de nosotros?” (*Matth.* XIX, 27) (texto 33).

Las virtudes que Hildeberto ha señalado en su carta son las que se han considerado cardinales en el cristianismo: *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* y *iustitia*. A partir de la lectura de este texto a Adela se puede comprobar que el de Le Mans conectaba “the virtues with the interior life of the religious” (Bejczy, 2011: 79). Cabe destacar en este punto que a Hildeberto se le atribuye la composición del *Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae* (PL 171, 1056-1064), una adaptación en verso de la *Formula vitae honestae* de Martín de Braga (s. VI)⁴⁴⁵, donde el de Le Mans describió las virtudes anteriormente mencionadas, junto con la explicación de otras dos: la *magnanimitas* y la *sobrietas*.

⁴⁴⁵ Así lo recoge, entre otros, Stephen Jaeger (1994: 422, n. 83), quien, a colación del ideal del *vir perfectus* (hombre perfecto) como máxima aspiración del entrenamiento moral, recomendaba consultar el *Formula vitae honestae* (VI, I ff., P. 247) de Martín de Braga y “the work of Hildebert

Resulta fácilmente comprobable a partir del corpus de textos hildebertiano que el de Le Mans valoraba también la *honestas* (honestidad, honor) como una virtud primordial. Como enseguida explicaré, bajo el concepto de “lo honesto” se asumían como indispensables durante la época del autor muchas de las cualidades que hemos ido destacando a lo largo del capítulo y que servían para articular la vida ordenada y cristiana, y en ese sentido también restrictiva, del individuo en sociedad. Lo honesto y la honestidad aparecen frecuentemente mencionados en las cartas de Hildeberto mujeres. En el caso del poema a Muriel, es el propio autor quien se declara protector de las cosas honestas:

forsitan ignoras, sed ego dum **tutor honestum**,
dum sacri partes ordinis, exul agor.

Quizás lo ignoras, pero yo mientras **protejo lo honesto**
y las partes del sagrado orden, soy declarado exiliado.
(texto 28, vv. 23-24)

En el conocido “Anglia terra ferax” (texto 30), Hildeberto sublima la actitud del rey Enrique I de Inglaterra al describirlo como un monarca que solo se preocupó por proteger las cosas de honor. Un poco más adelante es Matilde de Escocia la que nos es presentada como una mujer de vida honorable:

tempus erit, quo sceptrum tibi promissa gubernet
Henricus, nec avis nec patre rege minor.
rege sub hoc pax ecclesie, reverentia legi,
iudicium vitio, gloria rebus erit.
rege sub hoc tutum preter **honestum** nihil.

Llegará el tiempo en que Enrique administre los cetros prometidos a ti,
y no será un rey inferior a los abuelos o al padre.
Bajo este rey llegará la paz a la Iglesia, el respeto a la ley,
el juicio al vicio, la gloria a las cosas.
Bajo este rey solo se protegerán **las cosas honorables**.
(texto 30, vv. 13-17)

(...)

hec ea nascetur, qua rex, qua regia proles,
qua Cesar plaudat coniuge, matre, socru.
hec ea nascetur que vivat et instet **honesto**:
pauca viro pariet, pignora multa Deo.

De ella nacerá esta, en la que el rey, en la que la regia prole
y en la que el César aplaudan a una cónyuge, a una madre, a una suegra.
De ella nacerá esta, que viva y se mantenga cerca de **las cosas honorables**:
parirá poco para su marido, pero muchas prendas para Dios.
(texto 30, vv. 24-27)

dependent on it, *Libeullus de quatuor virtutibus vitae honestae*, PL 171, 1055-56C: “Quarum [namely the four virtues] se formis si mens humana coaptet, / Perfectum faciet integra vita virum”; ibid., 1063B: “His...formis virtutes commemoratas / Perfectum constat reddere posse virum” (...).”

Por su parte, ya comprobamos que para el de Le Mans la cualidad que más realzaba a Cecilia era su honestidad. Esta virtud superaba a todas las demás que la mujer poseía, tanto interna como externamente. Según se infiere del poema, es por causa de su propia honorabilidad que Cecilia mantendrá las demás cualidades, viviendo de manera acorde a lo que se esperaba de ella debido a su *kalokagathia*:

quodque magis miror, pulcram castamque creavit,
quo nihil hic sexus maius habere potest.
quamvis sexus, opes, genus, etas, forma resistant,
nil te reginam preter **honestam** iuvat.

De lo que más me admiro es de que te ha creado bella y casta,
hasta el punto de que este sexo no puede alcanzar nada más.
Aunque el sexo, la riqueza, la estirpe, la edad y la belleza resistan
nada te realza más, como reina, que la **honestidad**.
(texto 31, vv. 13-16)

En el texto número 35 del corpus, dirigido a Adela de Blois, Hildeberto afirma que la honestidad es un valor que nunca había abandonado a la mujer, por lo que el poeta podía sentirse seguro de que Adela no lo iba a traicionar:

Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incumbit. Ea enim magis animo quam corpore ad diversa te demigrare compellit. Incertus igitur ubi locorum invenirem te, certus autem quod **honestatis** obsequia ubique invenirem apud te, domi residens ad dorninam literas dedi, quarum summa haec est.

En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti. Esta, de hecho, te empuja a marchar hacia cosas hostiles con más ánimo que cuerpo. Por eso es incierto en qué lugar te habré encontrado, pero cierto que, cualquiera que sea ese lugar, encontraré a tu lado la presencia de la **honestidad**; establecido en casa he mandado cartas a una señora, de las cuales la esencia es esta (texto 35).

Matilde de Escocia es presentada como una reina modélica, cuyas costumbres son ejemplo de *honestas*:

Gaudeo igitur, sed et gaudebo, quoties meas aures aura, quae te sospitem nuntiet, afflaverit, quoties audiam vivere reginam et valere, cui et potestas collata est ad iudicium sceleris, et mores ad exemplar **honestatis**.

Me alegro pues, pero también me alegraré, siempre que el viento sople a mis oídos y anuncie que la reina vive y está bien, siempre que escuche que vives y ejerces como reina, en quien se reúne el poder para juzgar crímenes y las costumbres como ejemplo de **honestidad** (texto 38).

En la siguiente carta que le dirigió, Hildeberto le aseguraba que su recuerdo y su nombre serían presentados por él, como signo de respeto, en toda honorable situación que se le diese:

Omni siquidem tempore licet diligere, etsi, quem diligis, videre non liceat. Hinc est quod mari ac terra separatus a te, in Christo diligo te, illuc mentionem tui deferens, ubi et **honesta** cogitatio praemium, et illicita supplicium promeretur.

En consecuencia, siempre está permitido amar, incluso si no se puede ver a quien amas. Así, aunque estoy separado por mar y tierra de ti, en Cristo te amo, mencionándote allí donde el pensamiento **honorable** merece premio y el ilícito castigo (texto 39).

La exaltación del honor de todas estas mujeres tiene una lectura evidentemente positiva, pero también es susceptible de ser entendida como una advertencia velada: si la honestidad es la virtud que las hace tan especiales a ojos de los hombres (poetas, súbditos), estas mujeres no podían permitirse perderla, sino que, por el contrario, habían de seguir cultivándola con voluntad. Cabe destacar en este punto que Hildeberto de Lavardin fue considerado durante mucho tiempo el autor del tratado ético *Filosofía moral sobre lo honesto y lo útil*, datado del siglo XI⁴⁴⁶, si bien es cierto que su autoría se ha atribuido también a otros nombres, siendo Guillermo de Conches (Francia, siglo XI-XII) uno de los más plausibles desde que así lo propusiese el estudio de Hauréau (1890)⁴⁴⁷. A la luz de la relevancia que Hildeberto tuvo para su época gracias a su doble faceta como consejero espiritual y político, se comprende perfectamente que se le adjudicase la escritura de *Filosofía moral sobre lo honesto y lo útil*, pues encaja en la línea de pensamiento analizada a lo largo de la tesis para este autor.

Ofreceré unas rápidas pinceladas sobre el contenido del tratado con el propósito de que nos ayuden a establecer conexiones entre algunos de los conceptos clave que han ido saliendo a lo largo de este capítulo. Al mismo tiempo, confío en que el repaso de esta obra nos proporcione una perspectiva más con la que poder acercarnos al complejo contexto epistemológico en el que los textos de esta investigación fueron producidos. La primera parte de *Filosofía moral sobre lo honesto y lo útil* presenta la *Quaestio I*, por la que se busca resolver qué configura lo honesto, proporcionando una serie de virtudes asociadas y ejemplos de cada una de ellas, tanto paganos como cristianos (PL 171, 1009-1042). La *prudentia* es anunciada como la primera de las virtudes que se engloba dentro de la categoría de lo honesto (PL 171, 1009-1013); a su vez, esta alberga bajo su paraguas la *providentia*, la *circumspectio*, la *cautio* y la *docilitas*. La siguiente virtud es la *iustitia* (PL 171, 1014-1024), muy relevante dentro del tratado debido a que es manifestada mediante muchas otras cualidades, a saber: la *severitas*, la *liberalitas*, la *retributio quae continetur sub iustitia*, la *beneficientia*, la *largitio*, la *beneficientia operae*, la *benignitas*, la *religio*, la *pietas*, la *innocentia*, la *amicitia*, la *reverentia*, la *concordia*, la *misericordia* y la *truculentia*. Como se puede observar, es inherente a la persona justa la práctica de valores que ya hemos ido analizando a lo largo del capítulo, como la amistad y la piedad;

⁴⁴⁶ *Moralis philosophia de honesto et utili* puede consultarse en PL 171, 1007-1056, donde aparece atribuido a nuestro autor.

⁴⁴⁷ Véase su *Notices et extraits des manuscrits*, 33, pp. 100 ff (citado en Seznec, 1981: 90, n. 31).

estos, conjuntamente con otros como la amabilidad (*beneficientia*), la benevolencia (*benignitas*), la generosidad (*largitio*), la pureza de ánimo (*innocentia*), el mantenimiento de la paz (*concordia*) o el respeto a las cosas sagradas (*religio*), posibilitaban una vida en sociedad tranquila e iluminada. A continuación, se nos presenta una virtud cuya importancia ya vimos que era clave desde Cicerón y que aparecía citada recurrentemente en la carta que Hildeberto dirigió a Adela cuando esta entró en el convento: la *fortitudo* (PL 171, 1025-1034). A ella pertenecen la *magnanimitas*, *fiducia*, *securitas*, *magnificentia*, *constantia* y *patientia*. Por último, el tratado nos ofrece la última de las grandes virtudes que conforman lo honesto y que también hemos visto citada repetidas veces en los textos hildebertianos: la *temperantia* (PL 171, 1034-1042). Definida como el dominio de la razón sobre la libido y cualquier otro afecto inoportuno (*temperantia est dominium rationis in libidinem et in alios motus importunos*), en ella se encuadran cualidades que nos resultan sobradamente conocidas: la *modestia*, la *verecundia*, la *abstinentia*, la propia *honestas*, la *moderantia*, la *parcitas*, la *sobrietas* y la *pudicitia*. La conclusión a la que llega el autor del tratado durante la *Quaestio II: de comparatione honestorum* (PL 171, 1041-1042) es que los actos deben anteponerse al conocimiento (*cognitioni anteponenda est actio*; PL 171, 1041, 50): mientras que la prudencia es una virtud que pertenece al ámbito del pensamiento, la justicia, la fortaleza y la templanza se encuadran en el de la acción (*cum pertineat ad cognitionem prudentia, reliquae tres [scilicet, iustitia, fortitudo, temperantia], ad actionem pertinent; ibidem*). La prudencia es una virtud que se deriva de la puesta en práctica de las otras tres, de entre las cuales la preferida del autor es la templanza, es decir, la capacidad de autocontrol sobre el deseo u otros afectos considerados, tradicionalmente, como pasionales (*prudentia ergo est posterior tribus reliquis, in quibus autem praeferenda est temperantia reliquis duobus; ibidem*). El ser humano se gobierna a sí mismo mediante la templanza; las otras dos virtudes, por su parte, tienen un valor más social que individual: con la fortaleza se gobierna la familia y, gracias a la justicia, se controla una ciudad (*homo enim temperantia se ipsum regit, fortitudine vero et iustitia familiam et civitatem; ibidem*).

Más adelante, en la *Quaestio III: de utili* (PL 171, 1043-1052), el autor del tratado define lo útil como aquello a lo que se debe aspirar más allá del placer y que tiene que ver con el bien en sí mismo, relacionándolo con tres ámbitos de actuación: el espíritu, el cuerpo y la fortuna (*Utile est quod praeter fructum est expetendum; hoc autem in bona animi, in bona corporis, et in bona fortunae quidam distribuunt, PL 171, 1043, 51*). La bondad de espíritu se manifiesta a través de los conocimientos y las virtudes; la bondad del cuerpo se relaciona con la belleza, la notabilidad, la velocidad, el vigor, la grandeza y la salud (*Animi bona in scientias et virtutes disperguntur, de quibus agentes de honesto disseruimus. Corporis vero bona sunt pulchritudo, notabilitas, velocitas, robur, magnitudo, valetudo, quae saepe plus incommodi afferunt quam fructus, dum bonos mores auferunt, juxta; ibidem*). Los bienes de la fortuna, por su parte, son la opulencia, la autoridad y la gloria (*fortunae autem bona sunt opulentia, praelatio, gloria, PL 171, 1044, 52*). En la *Quaestio IV: de comparatione utilium* (PL 171, 1051-1052), el autor resume, citando a Cicerón, que es preferible la salud a la grandeza y la fuerza a la ligereza; respecto de la fortuna, la gloria es más deseable que las riquezas, y las rentas urbanas más que las de la campaña (*nam bona valetudo melior est magnitudine, et vires celeritate*).

Externa quoque sibi invicem comparantur; melior est gloria divitiis, vectigalia urbana rusticitis, PL 171, 1051-1052, 64). Finaliza el tratado comparando si es mejor la utilidad o la honestidad (*Quaestio V: de pugna utilitatis et honestatis*, PL 171, 1051-1056), para concluir que no existe ninguna oposición entre lo útil y lo honesto, pues nada es útil si no es también honesto (...*quod nihil situ tile nisi sit honestum (...) idcirco nulla est omnino utilis et honesti oppositio*, PL 171, 1051-1052, 66)⁴⁴⁸. De la lectura del tratado se infiere que las acciones humanas han de ser regidas por el principio de la honestidad, con todo lo que eso implica tanto a nivel individual como colectivo en términos de control de las pasiones, respeto a uno mismo, al prójimo y a Dios, y convivencia armoniosa y decorosa. La utilidad de una vida gobernada bajo los parámetros que se incluyen dentro de lo honesto se manifiesta primero en este mundo, pero, más relevantemente, permiten luego al ser humano acceder a la vida eterna. Como se ha demostrado a lo largo de la investigación, los poetas del Loira confían en las mujeres como compañeras de un mismo legado cultural y espiritual. Todas las personas que pertenecen a la comunidad lectora y afectiva analizada en esta tesis han de poner de su parte para mantenerlo vivo.

3.2.2. Educar a las mujeres en la rectitud: otros ejemplos de instrucción espiritual femenina en el siglo XII

La igualdad espiritual que se le presuponía a las mujeres y hombres de esta investigación, en cuanto a su capacidad para llevar una vida respetable en la fe, convivía con imágenes disímiles respecto de la fortaleza natural que cada sexo tendría para afrontar tal misión con voluntad. En “Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology”, Eleanor McLaughlin (1998) dio ejemplos sobre cómo habrían operado las percepciones ambivalentes sobre la mujer en algunos discursos medievales de diversa tipología (filosóficos, didácticos, monásticos...), poniéndolos en relación con las prácticas institucionales de cada época. Habida cuenta de que las posibilidades de elección para las mujeres medievales se limitaban al matrimonio o al mantenimiento de una vida religiosa (McLaughlin, 1998: 215), la investigadora distinguió para la Plena Edad Media dos tipos de manuales según el tipo de público femenino al que se dirigían y el contexto (cortesano, monástico) en el que habían sido escritos:

In general, the emphasis in the popular courtly literature is placed on learning the modes of external behavior that will please a husband. However, there is discernible an important difference in tone between the more religious tracts and those written within a courtly context (...). I find it possible to see in those instructions written in a religious vein a far greater respect for the woman as a person with a mind. Saint Loius, Louis IX of France, in an admonition to his daughter Isabelle insisted that she learn to read and be able to

⁴⁴⁸ Una formulación semejante a esta idea la encontramos en una de las cartas de Hildeberto a Matilde de Escocia (texto 36), comentada con anterioridad. Si recordamos, la reina era exhortada a emplear bien los regalos con los que Dios la había proveído, los cuales tenían que ver, precisamente, con su espíritu (era inteligente), con su cuerpo (era bella) y con su gloria (era poderosa). Solo la correcta utilización de estos dones haría de Matilde una buena persona.

discuss religious subjects with serious persons. The manuals for women written by courtiers give more attention to the smell and appearance of the lady, explicitly de-emphasize her mind, worry about her constancy, and in general discuss the female as an object of pleasure whose first duty is to please men and whose indispensable quality is beauty (McLaughlin, 1998: 232).

Por lo que analizó McLaughlin en su estudio, el reconocimiento de las capacidades intelectuales de las mujeres religiosas habría sido muy superior que en el caso de las casadas⁴⁴⁹, aunque en el corpus de textos de esta tesis hemos visto que las virtudes de este último grupo eran ampliamente ensalzadas. No podía ser de otra manera, habida cuenta de que aquellas mujeres pertenecían a la nobleza gobernante y que los textos dirigidos a ellas habían sido compuestos por autores religiosos, encuadrándose dentro del género laudatorio y de cartas guía, principalmente. En términos generales, el cristianismo igualaba a los hombres y las mujeres de vida no religiosa en tanto que esperaba que ambos sexos mantuviesen sus promesas de fidelidad sexual en el seno del matrimonio (McLaughlin, 1998: 234). Por otro lado, ya desde los Padres de la Iglesia se aceptaba, en relación con el género, que “both sexes are created with a rational soul in the image of God, and accordingly, that both are called to the same end, life with God” (McLaughlin, *ibidem*). Es precisamente por este motivo que, a pesar de la subordinación que se le atribuía a la mujer en el nivel de la creación (visible en la propia imagen de Eva saliendo del cuerpo de Adán), la idea de la salvación eterna ofrecía “equality between the sexes” (McLaughlin, *ibidem*). De todos modos, los cuerpos —y almas— de las mujeres debían hacer un esfuerzo superior a los de los hombres para mantener la virginidad como un

⁴⁴⁹ Los manuales para mujeres casadas se podían distinguir por el tipo de autores que los escribían, existiendo así “those written by clerics or pious laymen (occasionally a pious laywoman), and those written by laymen in the context of a courtly love ethic” (McLaughlin, 1998: 230). En los escritos en el ambiente del amor cortés, la agencia de la mujer y su reconocimiento eran prácticamente inexistentes: “Books written for girls in the context of courtly love are characterized by an emphasis on adapting behavior so as always to please the men, with great attention to appearance. The girl must be clean, bathe often, use perfume so that her lover believes her body full of flowers [n. 62]. The treatise *La Cour d’amour* reminds the girl that she should speak only rarely and never at meals, and that she needs little intelligence; Philippe de Novaire would not have her learn to read lest she be exposed to evil [n. 63]. Both the clerical and courtly literatures rail against the presumed female characteristic of endless and meaningless chatter. The courtly literature insists that a girl’s sole aim in life is to prepare herself to marry. An Italian nobleman describes the two duties of a married woman: to be faithful to her husband, even if he is unfaithful, and to want to have children. The education of those children is rarely mentioned; in this Italian tract, it is included among the widow’s duties, for as long as the father is alive, he remains responsible for the children’s schooling [n. 64]” (McLaughlin, 1998: 231). Respecto a la incapacidad de las mujeres para educar a sus hijos, un contra ejemplo sería el manual que Duoda elaboró para su primogénito, visto en el capítulo primero. Por otro lado, la situación con que las mujeres medievales habían de afrontar el matrimonio parecía que había mejorado a partir del siglo XII: “There is no question but that the evolution during the twelfth and thirteenth centuries of the Church’s insistence on *consent* as the prerequisite of Christian marriage marked a significant advance for women over the earlier Germanic view of marriage as a purely financial contract often involving abduction or unilateral repudiation. Furthermore, within the religious context the woman had a choice: she could elect virginity and the religious life as an alternative to marriage” (McLaughlin, 1998: 232).

valor intacto, debido a la ya comentada tradición ontológica que ligaba lo femenino a las pasiones corpóreas y lo masculino a las virtudes de la mente⁴⁵⁰. O, por ponerlo en las palabras de McLaughlin:

However, it is important to see how that theoretical equivalence between the sexes on the religious level was from the first undercut by fundamentally androcentric conceptions. In the patristic world the very idealization of virginity, which made it possible for a woman to pursue a religious life equal to that of the male, free of male domination, contained within itself the heavy burden of fear of the female as the ever-present threat to continence that underlies much of patristic misogyny. The association of the mind/flesh dualism with the male/female bipolarity (...) lays the groundwork for a different and unequal definition of virginity as it is applied to the female. Thus, only the female, whose whole existence and finality are bound up in her auxiliary procreative function, must deny what the society defined as her nature in order to follow the religious life. This suggestion is illustrated in the patristic adaptation of the classical ideal of the *virago*, the female military hero who achieves equivalence, or indeed eminence, in the world by becoming not a great woman but, as it were, a man (*vir*). For the female, virginity is not an affirmation of her being as a woman but an assumption of the nature of the male, which is identified with the truly human: rationality, strength, courage, steadfastness, loyalty (McLaughlin, 1998: 234)⁴⁵¹.

El esfuerzo no solo era físico. Como ya hemos explicado con anterioridad, la integridad del cuerpo de nada valía para el cristianismo si no iba acompañada de la del espíritu. Elisabeth Bos (2001), en su estudio “The Literature of Spiritual Formation for Women in France and England, 1080 to 1180”, analizó varios trabajos epistolares de la Francia e Inglaterra de entre siglos⁴⁵², cuyo objetivo era la instrucción espiritual, para demostrar que “far from simply exhorting religious women to maintain an existing state of virginity, such literature encouraged women to pursue interior growth in self-discipline and virtue” (Bos, 2001: 201). Si se comparan con los textos espirituales de la misma época dirigidos a una audiencia masculina, se puede comprobar que la belleza y la virginidad eran tópicos que aparecían con mucha más frecuencia en la literatura a mujeres (Bos, 2001: 215):

Virginity was virtuous partly because it indicated the pious renunciation of marriage and children, a prospect that many women apparently regarded with great anticipation. A vow of poverty was more virtuous in those of noble birth because it indicated the sacrifice of worldly comfort and the privileges of rank. Most especially for women, the sacrifice of worldly ornament, beauty, jewelry, and costly attire attracted the praise of clerical men. All of these things may be seen to represent the highest ambitions of secular women.

⁴⁵⁰ En la práctica, esto podía reflejarse en el tipo de clausura correspondiente a uno u otro sexo. José Carlos Santos (2007: 149) recogía a este respecto el testimonio de Idung de Prüfening (s. XII), quien afirmaba que la clausura femenina debía de ser más dura que la masculina debido, precisamente, a la fragilidad inherente de las mujeres (*sexus femineus, cum sit fragilis, maiorem custodiam et artiore clausuram requirit*).

⁴⁵¹ En esta estrategia de asimilación de las mujeres virtuosas o exitosas al sexo masculino por parte de sus compañeros (y que ya mencionamos anteriormente a partir del caso de Muriel y de Adela), nos detendremos en el siguiente y último apartado del presente capítulo.

⁴⁵² Textos de Pedro de Blois, Arnulfo de Lisieux, Aelredo de Rievaulx, Juan de Fécamp o Goscelin, entre otros. Aparecen mencionadas las supuestas cartas de Hildeberto a Atelisa y a la *puella conversa*, junto con la de Marbodo a Agenóride. Estas cartas no fueron recogidas en mi tesis por los motivos que expliqué en el capítulo introductorio.

Perhaps it is for this reason that they occupy such a prominent place in the literature of formation for religious women but not in that for men (...) (Bos, 2001: 215-6).

Sin embargo, en opinión de Bos (2001: 216), estas desigualdades no apuntarían a una ideología espiritual diferente para cada sexo, sino que más bien estarían relacionadas con los diversos roles y expectativas sociales que se habían ido construyendo, históricamente, para cada uno de ellos. En definitiva, los principios espirituales que guiaban la vida de los hombres y mujeres eran los mismos, pero, tal y como se ha ido viendo a lo largo de esta investigación, sus significados se cruzaban con otros discursos (epistémicos, literarios) coexistentes, de cuyo contacto surgían tensiones relacionadas con el género y la autoridad, entre otras⁴⁵³.

A la luz de lo que he ido argumentando en este capítulo, bastantes de las cartas de esta investigación podrían entrar en la clasificación de “literatura de instrucción espiritual” que Bos consideraba en su trabajo. De hecho, la carta se mostró un útil género literario para educar a las mujeres en la rectitud, tal y como demuestra la proliferación de otros ejemplos durante la primera mitad del siglo XII⁴⁵⁴. En *Guidance for Women in twelfth-Century Convents*, Vera Morton (2003) analizó diversas misivas del siglo XII

⁴⁵³ Por ponerlo en las palabras de Bos (2001: 216): “(...) Literature for women does dwell at great length on certain subjects, notably virginity, marriage wealth, children, clothing, and beauty (...) These differences, however, relate more to social roles and aspirations than to spiritual ideology. These contrasting roles and expectation are reflected in differences in the treatment of certain subjects within the literature of spiritual formation. The spiritual principles underpinning the lives of religious men and women remained fundamentally the same”.

⁴⁵⁴ La costumbre de cartearse con mujeres para ofrecerles consejos espirituales contaba con una larga tradición, como se pudo comprobar en el capítulo primero. En el siglo XI, una de las cartas más destacadas dentro de esta tipología es la de Juan de Fécamp a la emperatriz Agnes de Poitiers, escrita una vez que aquella había tomado el velo. La misiva se encuentra recogida en *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/129.html>>, desde donde cito. En ella, el autor se adelantaba a posibles ataques que pudiesen criticar su comunicación epistolar con la mujer y su voluntad de enseñar tanto a ella como a sus compañeras: “Be silent, dogs of Scylla; with my ears stopped, I shall transcend the obstreperous rage of your lacerations. In your assemblies, as they say, this letter resounds from the canine nostril: “When you acknowledge that it is proper for a monk of the monastic religion to be silent, why do you then speak to women? Where do you get the authority to sit in a master’s chair and without blushing teach those women with writings?” (*Obmutescite, Sillei canes; en ego, obturata aure, obstrepentem lacerationis vestrae rabiem pertransibo. In conventiculis vestris, ut ferunt, sonat littera haec de nare canina: “Cum profitearis te monachum et monasticae religioni tacere sit proprium, quid ergo tibi et mulieribus? Unde tibi tanta auctoritas, ut in cathedra magistrorum sedeas et ipsas etiam feminas absque rubore conscriptis scedulis doceas?”*). La agencia de Agnes es resaltada en la carta cuando Juan de Fécamp dice haber recogido para ella las sentencias de los Padres de la Iglesia que previamente le había pedido, y que ahora le adjunta: “Once I knew the pious desires of your heart, I took on the work and swiftly collected some sentences from little works of the fathers so that you might have truthful documents which could fully show you the right journey for a faithful widow justly and piously to take” (*Cognitis itaque piis desideriis cordis tui, mox operam dedi, et nunnulas ex opusculis patrum sententias celeriter defloravi, ut veridica ubique tecum habeas documenta quae rectum plenius ostendant iter per quod fidelis vidua iuste et pie incedere debeat*). Más relevantemente para mi argumentación, Fécamp reconoce haber añadido a su envío un sermón sobre la vida y costumbre de las vírgenes, para que Agnes pudiese instruir a las monjas de su monasterio con él (*insuper et alium addidi sermonem de vita et moribus virginum, ad instruendas sanctimoniales quae in tuo monasterio congregatae sunt*).

relacionadas con la enseñanza de los beneficios de la virginidad y la castidad, dirigidas a una audiencia femenina. En su corpus encontramos la extensa carta que Osberto de Clare, prior de Westminster, escribió para Adelaida, abadesa de Barking, en torno al año 1156. Aunque ciertamente más tardía que nuestras cartas del corpus, en ella resuenan todos los tópicos que hemos visto durante la investigación, como la importancia de la virginidad, la fidelidad, o el matrimonio de la mujer con Dios. El inicio de la misiva de Osberto es muy relevante, pues marca el tema alrededor del cual va a pivotar el resto de su mensaje. Adelaida es una *madre virgen*, en tanto que el autor la describe como la progenitora de las demás mujeres del convento. Su maternidad es la mejor y la más deseable, ya que ni conllevó la suciedad de la carne, ni produjo carne mortal. Por su parte, desde el principio de la misiva queda patente que hombres y mujeres han sido tocados por la gracia del mismo y único padre, Dios:

Inter illustres et caelibes virginalis gloriae dotes, serenissimae dominae suae Adelidi, sincero ut creditur spiritus sancti consilio sacris virginibus praesidenti, egregiae dei gratia **virgini matri** in Berchingensis congregatione coenobii, Osbertus de Clara, amator virgineae in Christo pudicitiae aemulatorque eius sanctimoniae; in choro virginum caelesti a Christo coronari laurea et candidae virginitatis incorruptibili ditescere palma. Apponantur cum gratia et salute recentes hodie tibi deliciae; ad quas, **femina virtutis**, ne formides manus extendere, quia nos hesterni solidasti refectio, refecisti mentem non ventrem, nec eduliis sed obsequiis oneratum remisisti. et iccirco, **domina mea**, comparasti tibi militem non inutilem, et amicum infatigabilem non aere sed amore redemisti; quanquam et dextera mea tuis sit cumulata muneribus, et pretio largitatis tuae et donativo respondeat : quod pretium omni pretio pretiosius aestimatur, quia in illo appreciatur affectus non census, nec largitas pensatur sed voluntas, **unde me tantopere tibi devinctum ad tua in aeternum possidebis obsequia, neque tui amoris: sequestratum amplexibus alicuius sibicommunicabit invidia. hinc est quod vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum caritate et amore** [Cant. 4:9]. soror inquam, quia unum patrem habemus deum et eadem gratia regenerati sumus per baptismum: sponsa etiam es domini mei et amica regis mei, ex cuius verbi semine filios ei caelibe parturis conubio et innuba perseveras mater et virgo. **o quam pulcra, quam casta, quam iocunda, quam munda est illa. generatio, ubi puerpera cum filiabus Evae non parturit in dolore**, et quae procreatur soboles inter filios Adae pane suo non vescitur in sudore, nec arat nec seminat mater illa. in terra maledictionis spinas et tribulas germinantis, sed cum matre Iesu agrum virginitatis excolit centuplo fructificantis!

Virginitas enim, apud superos caelestem contrahens ortum, inter primos et praecipuos supernae urbis cives principatum obtinuit, et in adventu ad homines dei et hominis in virgine matre, regina integritatis, formosa descendit. haec est illa **virtutum domina**, omniumque bonorum operum gemma, quam sibi in nativitate sua specialiter deus homo copulavit, et sine qua mater eius digna et immaculata nec concepit nec peperit. **sine illa ceterae pariunt mulieres, quae de corruptibili carne carnem pariunt morituram**; pariunt, inquam, quod concipiunt, peccatum de peccato, successumque sibi vitae nonnunquam mercantur impendio. verum tali nequaquam periclitantur puerperio quae spirituales deo parturiunt fructus, ubi auctor virginitatis et virgo maritus est ille qui generat, et virginis mentem gestat et carnem parens illa quam gratia et semine sacro fecundat.

To his most serene lady Adelidis, among the illustrious and celibate gifts of virginal glory, presiding over sacred virgins with genuine resolution of the holy spirit, as we believe, by God's grace the outstanding **virgin mother** in the society of the convent of Barking,

Osbert of Clare, lover of virginal chastity in Christ and emulator of her devotion; to be crowned by Christ with the laurel among the heavenly choir of virgins and to grow rich with the imperishable palm-leaf of dazzling virginity.

May fresh delights with greeting and gratitude be delivered to you today; may you not fear to extend your hand to these, **woman of virtue**, for you strengthened us with restoration yesterday; you renewed the mind, not the belly; you restored (it) filled not with food but with divine services. And therefore, **my lady**, you have obtained for yourself a soldier not useless, and you have redeemed an indefatigable friend not with money but with love; and although my right hand may be piled up with your gifts, let it shine with both the value and largess of your generosity: for the reward is judged to be more precious than every reward because in it is valued affection, not money; not abundance but will is weighed. **Whence you will possess me forever so greatly obliged to you for your divine services, and no envy will contaminate me, surrendered to the embraces of your love. Hence it is that you have wounded my heart, my sister bride, you have wounded my heart with charity and love** [Cant. 4:9]. I say sister, because we have one father, God, and by that same grace we have been reborn through baptism: for you are the bride of my lord and friend of my king, from the seed of whose word you produce children for him in celibate wedlock, and unmarried, you persevere as both mother and virgin. O how beautiful, how chaste, how pleasing, how clean is that begetting where a woman in labor does not give birth in sorrow with the daughters of Eve, and the offspring which is generated does not eat their bread in sweat among the sons of Adam, nor does that mother plow or sow thorns and thistles sprouting forth in the land of malediction, but with the mother of Jesus she cultivates the field of virginity bearing fruit a hundredfold!

For **virginity**, drawing (its) celestial origin from those on high, obtained pre-eminence among the first and distinguished citizens of the supernal city and descended into the beautiful virgin mother, queen of innocence, through the coming of God and man to men. This is that **lady of virtues**, and the gem of all good deeds, whom God as man specially joined to himself in his birth, and without which his mother neither conceived nor bore as worthy and unstained. **Without that, other women give birth, they who from corruptible flesh produce flesh that will die**; they bear, I say what they conceive, sin from sin, and sometimes they purchase with loss to themselves the succession of life. But in such childbirth they are by no means endangered who bring forth spiritual fruits from God, where the author of virginity and the virgin is that husband who generates, and bears the mind of a virgin and the flesh that he makes fruitful by grace and sacred seed (...) ⁴⁵⁵.

En su carta, Osberto proporciona a la abadesa ejemplos de otras mujeres anteriores a ella que sobresalieron por su amor a Dios e incorruptibilidad, llegando algunas incluso a perecer, mártires, por defenderla. Aquellas mujeres son antecedentes de autoridad femenina y modelos de conducta. Esta carta, que es a su vez una guía espiritual, se cierra con la manifestación de las esperanzas que Osberto tiene puestas en Adelaida: a ella le encomienda ser un ejemplo de actuación femenina en los términos que anteriormente le fue describiendo, un espejo en el que las demás mujeres del convento puedan verse reflejadas:

Quia tibi lucidum, illustris femina, in epistolari serie cudere studui monile virtutum et novum in splendoribus aureis et pretiosis lapidibus fabricare speculum, supernae in illis sapientiae attende diligenter ornatum. in his quomodo et qualiter caelesti placeas sponso spiritualiter a(d)verte et ad desiderabilem beatae visionis eius gloriam accelera properare

⁴⁵⁵ Texto latino y traducción tomadas de *Epistolae* <<https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1207.html>>.

(...) talem itaque te desidero qualem tibi formam describo, et ut tales valeas omnes efficere quas sub regula castimoniae tibi dignatus est Christus subiugare (...).

Because I have taken pains to forge for you, illustrious woman, a bright necklace of virtues in epistolary sequence and to construct a new mirror in golden splendors and precious stones, diligently consider the embellishment of supernal wisdom in these things. In these things attend spiritually to how and in what manner you may please the heavenly groom, and hurry to prepare quickly for the desirable glory of his blessed vision. (...) Therefore I desire that you be of such a model as I describe to you, and that you be able to carry out all such things that under the rule of chastity Christ has deemed worthy to subordinate to you (...).

De la necesidad de que Adelaida fuese un referente modélico para el resto de mujeres de Barking podemos inferir, asimismo, que de ella podía depender el cuidado e instrucción de las monjas. No es esta una estrategia muy distante de la comentada en el corpus de tesis cuando Baudri alababa el buen hacer de Emma, abeja madre de un enjambre de discípulas, o resaltaba la imagen de la negra y terrenal Constancia como un ejemplo para sus compañeras, hijas de Jerusalén⁴⁵⁶.

Otras cartas del siglo XII que Vera Morton (2003) incluyó en su estudio como textos de instrucción espiritual femenina son las de Osberto de Clare a sus sobrinas, Margarita y Cecilia, de la misma abadía de Barking, las cartas de Pedro el Venerable a sus sobrinas Margarita y Pontia, del convento de Marcigny⁴⁵⁷, o las cartas 7 y 9 del epistolario de Abelardo a Heloísa.

De primera mitad del siglo XII es también el famoso *Speculum virginum*, un tratado didáctico alemán sobre la recta vida de las mujeres, compuesto con la forma de un diálogo ficticio entre Peregrino y su discípula Teodora, que se le atribuye a Conrado de Hirsau, aquel autor del que, si recordamos, hablamos en el capítulo primero de la

⁴⁵⁶ A este respecto, es muy importante tener en cuenta la apreciación que hizo González Rabassó (2015: 77, n. 153) sobre la práctica de la *cura monialium*, o cuidado e instrucción de las monjas, no solo por parte de autoridades masculinas, sino también femeninas: “La literature crítica, a les darreres dècades, a efectuat un gir i ha passat de considerar les religioses medievals com a dones que estaven a dispensa dels seus superiors masculins, a tenir una visió més ajustada a la documentació de l'època, sobretot si atenem als escrits de les *magistrae*. Diversos testimonis mostren que, a la pràctica, la *cura monialium* era una tasca exercida tant per homes com per dones, i que compta amb importants testimonis femenins, com ara el d'Herrada de Hohenbourg i Elisabeth de Schönaue, entre d'altres. El seu magisteri es plasma, per exemple, en l' *Hortus deliciarum* d'Herrada, i en el *Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium* d'Elisabet, emprats per a l'edificació espiritual i intel·lectual de les seves *filiae*”.

⁴⁵⁷ Si observamos las figuras 4 y 5, veremos que Adela de Blois fue también destinataria de una carta de Pedro, enviada a inicios del año 1136, cuando ella ya era monja en Marcigny. En la carta, recogida en *Epistolae* (<<https://epistolae.columbia.edu/letter/101.html>>) Pedro el Venerable le informa de la muerte de su hermano el rey Enrique I, además de mostrar su preocupación por las guerras (internas y externas, según afirma) que sacudían Normandía. Recordemos que será el propio hijo de Adela, Esteban, quien consiga hacerse con el trono de Inglaterra por encima de su prima Matilde de Inglaterra, a quien su padre había dejado como sucesora una vez hubo muerto sin descendencia su único hijo varón, Guillermo. Como señaló Edmund King (2000: 296), la carta de Pedro el Venerable es prueba del interés que Adela habría tenido en el asunto de la sucesión. La imagen de la propia mujer como hermana de Enrique I habría conferido autoridad a la reclamación del trono por parte de su hijo Esteban, tal y como confirmaría el papa Inocencio II en el momento de la coronación (King, *ibidem*).

investigación en relación con su oposición al legado ovidiano en el contexto escolástico religioso⁴⁵⁸. Al final del diálogo, Peregrino resumía cuáles eran los elementos que había ido desglosando anteriormente como primordiales para la consecución de la gloria virginal: integridad de mente y cuerpo y deseo de complacer a Dios; renuncia a las pompas mundanas (placeres de la carne, del hogar y de la familia); obediencia y profesión en cuerpo y alma al amor por Cristo, actuando con cariñoso servicio para el resto de la comunidad; aceptación de la palabra divina con un corazón puro, procurando siempre la paz de mente y, por último, evitar pecar de excesiva confianza⁴⁵⁹.

3.2.3. El género en diálogo: lo masculino, lo femenino y las mujeres *virago*

Como conclusión de este capítulo, resulta relevante realizar un análisis de las intersecciones de significados que en los textos del corpus se dan en relación con el género, algunas de las cuales se han ido adelantando durante la argumentación. La asimilación de las mujeres poderosas o de alguna manera sobresalientes con las cualidades propias de un varón fue un recurso recurrente en la literatura antigua y medieval. La materialización expresa de este entrecruzamiento se dio en la acuñación del término *virago*, cuya historia analizó Kimberley LoPrete (2005) en su “Gendering Viragos: Medieval Perceptions of Powerful Women”. Según recogió LoPrete (2005: 26), San Jerónimo lo introdujo ya en su traducción latina de la Biblia, en el pasaje en que Adán se refiere al nacimiento de Eva a partir de su propia costilla: “Y dijo Adán: ahora esto, hueso de mis huesos, carne de mi carne: que esta sea llamada *virago*, porque ha salido de un varón” (*Dixitque Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est, Gen. 2.23*)⁴⁶⁰. En las *Etimologías* de San Isidoro, dentro del apartado dedicado a las edades de los hombres, el autor trata las diferencias entre los términos varón y mujer de una manera que ya conocemos: el varón

⁴⁵⁸ Constant Mews (2001: 15), sobre la autoría e importancia del *Speculum virginum*, afirmó lo siguiente: “it was written by a monk of Hirsau, known as Peregrinus, subsequently identified by Johannes Trithemius in the late fifteenth century as Conrad of Hirsau. The *Speculum virginum* was one of a number of pedagogically innovative writing by a prolific author, who delighted in creating fictional dialogues to provide instruction about the purpose of religious life. The *Speculum virginum* puts forward the image of Theodora as a female disciple of Peregrinus, who instructs her in the meaning of true virginity and the correct relationship between flesh and spirit within the religious life. It provides a theology of the religious life for women that would be very influential in the Latin West until the eve of the Reformation”. El *Speculum virginum* habría influido en el desarrollo de la vida monástica femenina, pero también proliferaría su difusión entre las órdenes monásticas masculinas (González Rabassó, 2015: 77, n. 153).

⁴⁵⁹ El resumen de los puntos claves de la instrucción femenina en el *Speculum virginum* lo he elaborado a partir de la traducción de Constant Mews (2001: 295). Cabe destacar que las referencias a la madre de Dios como ejemplo de actuación femenina son, asimismo, recurrentes en la obra.

⁴⁶⁰ Texto latino tomado de LoPrete (2005: 22, n. 13).

es asociado a la fuerza y la mujer a la debilidad. La debilidad de la mujer, además, se perfila como necesaria para que el varón pueda dominarla:

17. Vir nuncupatus, quia maior in eo vis est quam in feminis: unde et virtus nomen accepit; sive quod vi agat feminam.

18. Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier.

19. Vtrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur. Sed ideo virtus maxima viri, mulieris minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido cogeret viros aliud appetere aut in alium sexum prouere (*Etimologías*, 9, 2.17-19).

17. El nombre de varón (*vir*) se explica porque en él hay una mayor fuerza (*vis*) que en la mujer; de aquí deriva también el nombre de “virtud”; o tal vez porque obliga a la mujer por la fuerza.

18. La mujer, *mulier*, deriva su denominación de *mollities*, dulzura, como si dijéramos *mollier*; suprimiendo o alterando las letras resulta el nombre de *mulier*.

19. La diferencia entre el hombre y la mujer radica en la fuerza y en la debilidad de su cuerpo. Es mayor en el varón y menor en la mujer la fuerza, para que la mujer pudiera soportarlo, y además, no fuera que, al verse rechazado por la mujer, el marido se viera empujado por su concupiscencia a buscar otra cosa o deseara placer homosexual⁴⁶¹.

Respecto de los vocablos *virgo* y *virago* para referirse también a algunos tipos de mujer, la opinión de Isidoro de Sevilla es la que sigue:

21. Virgo a viridiori aetate dicta est, sicut et virga, sicut et vitula. Alias ab incorruptione, quasi virago, quod ignoret femineam passionem.

22. Virago vocata, quia virum agit, hoc est opera virilia facit et masculini vigoris est. Antiqui enim fortes feminas ita vocabant. Virgo autem non recte virago dicitur, si non viri officio fungitur. Mulier vero si virilia facit, recte virago dicitur, ut Amazona.

21. El nombre de virgen le viene de su muy tierna (*viridior*) edad, lo mismo que *virga* (vara) y *vitula* (ternera). Según otros, de que no conoce aún la corrupción, como si se dijera *virago* (heroína), porque ignora aún la pasión femenina.

22. Se la llama *virago* porque se comporta como un varón (*virum agere*), es decir, realiza trabajos propios de un hombre y posee un vigor masculino. Los antiguos daban este calificativo a las mujeres robustas. No obstante, a una virgen no se le aplica adecuadamente el nombre de *virago* si no desempeña labores de hombre. En cambio, a una mujer que efectúe trabajos varoniles se la denomina con toda propiedad *virago*: es el caso de las amazonas (*Etimologías*, 9, 2.21-22)⁴⁶².

⁴⁶¹ Texto latino y traducción extraídos de Jose Oroz y Manuel Marcos (1994: 42-43).

⁴⁶² Oroz y Marcos (1994: 42-43). De la lista elaborada por San Isidoro, el último término relacionado con la mujer es *femina*. El autor traza una relación entre el sexo femenino, el deseo y el calor, que a estas alturas no nos resulta desconocida: “23. Hoy día se emplea el término *femina*, mientras que en la antigüedad se usaba el de *vira*: en la misma línea en que sierva deriva de siervo y fámula, de fámulo, así *vira* deriva de *vir*. Algunos opinan que de aquí deriva también el nombre de “virgen”; 24. *Femina* deriva su denominación de las partes de los mulos, *femur*, en que su sexo se distingue del del varón. Otros creen que la etimología es griega, haciendo derivar el nombre de *femina* de la fuerza del fuego, porque su concupiscencia es muy apasionada: se afirma que las hembras son más libidinosas que los hombres tanto entre las mujeres como entre los animales. Por ello, entre los antiguos, un amor ardiente se llamaba amor femíneo”. (23. *Quae vero nunc femina, antiquitus vira vocabatur; sicut a servo serva, sicut a famulo, famula, ita a viro vira. Hinc*

La mujer *virago* es, como vemos, aquella que se comporta como un hombre; en ese sentido, es una mujer heroica, una especie de *rara avis*, que puede despertar tanto alabanzas entre sus congéneres como extrañamiento o, incluso, miedo. Su fortaleza de ánimo puede reflejarse tanto en su cuerpo —incorrupto, virgen— como en su capacidad para desempeñar actividades que tradicionalmente estarían destinadas a los hombres. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Dido, cuya tradición habría servido en la Edad Media como modelo por veces positivo, por veces negativo, para los discursos de la sexualidad femenina medieval (Desmond, 1994)⁴⁶³. Símbolo de deseo, pero también encarnación del peligro por ser una mujer demasiado libre respecto de las ataduras masculinas, el propio nombre de Dido se relacionaba etimológicamente desde Servio, comentarista de la *Eneida*, con el término *virago*⁴⁶⁴. Que Dido significaba *virago* en lengua púnica lo recogió también muchos siglos después Giovanni Boccaccio (s. XIV) en su *De mulieribus claris*, un catálogo de mujeres ilustres donde incluía la versión de la vida de Dido dada por los historiadores: aquella en que la mujer había conseguido fundar una nueva ciudad, liderando su propio grupo desde las tierras de Pigmalión; aquella en que Dido había preferido matarse, antes que casarse en segundas nupcias:

(...) Et posita feminea mollicie et firmato in virile robur animo, ex quo postea Didonis nomen meruit, Phenicum lingua sonans quod **virago** latina, ante alia non nullos ex principibus civitatum, quibus variis ex causis Pygmalionem sciebat exosum, in suam

et virginis nomen quidam putant; 24. Femina vero a partibus femorum dicta, ubi sexus species a viro distinguitur. Allí Graeca etymologia feminam ab ígnea vi dictam putant, quia vehementer concupiscit. Libidinosiores enim viris feminas esse tam in mulieribus quam in animalibus. Vnde nimius amor apud antiquos femineus vocabatur; Etimologías, 9, 2. 23-24).

⁴⁶³ Véase a Helena de Carlos (2012) para un recorrido por los diferentes relatos de Dido durante la Edad Media, a la luz de los textos clásicos y otros menos canonizados o *marginalia*. Su propuesta metodológica implica entender la diversidad textual e interpretativa con la que los autores del medievo se enfrentaban a ciertos personajes o motivos antiguos como una riqueza, más que como un problema. En un proceso hermenéutico de ida y vuelta, los relatos medievales pueden iluminar la comprensión de diversas tradiciones clásicas y proporcionarnos nuevas herramientas de lectura. Véase también Helena de Carlos (2008).

⁴⁶⁴ La vida de Dido se había transmitido mediante dos tradiciones opuestas, cuyo desarrollo se encuentra recogido en el interdisciplinar y panorámico trabajo de Marilyn Desmond (1994), *Reading Dido. Gender, Textuality, and the Medieval Aeneid*. De una de las vidas de Dido nos hablan historiadores como Timeo de Tauromenio (ss. IV-III a. C.) o Pompeyo Trogo (s. I a. C.). En la versión de Justino (ss. II-III d. C.) a partir de Trogo, se nos muestra a una mujer con gran capacidad de agencia: tras engañar a Pigmalión, el asesino de su marido Acerbas, Dido consiguió huir por mar con el tesoro de su difunto esposo, acompañada de numerosos ciudadanos, a quienes lideraba. Antes de la fundación de Cartago habrían parado en Chipre, donde por orden de la propia Dido raptarían 80 vírgenes (*virgines raptas navibus imponi Elissa iubet*) para luego establecer matrimonios y poblar la nueva ciudad. Este hecho, sin duda, habría acercado a la mujer al prototipo de héroe militar masculino. Según el relato de Justino, una vez que Dido estaba gobernando Cartago, se suicidó públicamente para evitar casarse con Yarbás, rey de los maxitanos, quien la había amenazado con la guerra si no accedía al matrimonio. Esta Dido símbolo de independencia, fortaleza y liderazgo habría sido vista como problemática por algunos autores posteriores. Su imagen es muy distinta de la ofrecida por Virgilio en la *Eneida*, y que luego seguiría Ovidio en sus *Heroidas*, donde la mujer solo se suicidaba tras la partida de Eneas, una vez deshonrada la memoria de su primer marido, de nombre Siqueo.

deduxit sententiam (...) O pudicitie inviolatum decus! O viduitatis infracte venerandum eternumque specimen, Dido! In te velim ingerant oculos **vidue mulieres** et potissime **christiane** tuum robur inspiciant; te, si possunt, castissimum effudentem sanguinem, tota mente considerent, et he potissime quibus fuit, ne ad secunda solum dicam, sed ad tertia et ulteriora etiam vota transvolasse levissimum! Quid inquierent, queso, spectantes, Christi insignite caractere, exteram mulierem gentilem, infidelem, cui omnino Christus incognitus, ad consequendam perituram laudem tam perseveranti animo, tam forti pectore in mortem usque pergere, non aliena sed sua illatam manu, antequam in secundas nuptias iret? antequam venerandissimum observantie propositum violari permicteret? (...) Dido quorum subsidio confidebat, cui exuli frater unicus erat hostis? Nonne et Didoni procatores fuere plurimi? Imo, et ipsa Dido eratne saxeae aut lignee magis quam hodiernae sint? Non equidem. Ergo mente saltem valens, cuius non arbitrabatur posse viribus evitare illecebras, moriens, ea via qua potuit evitavit. Sed nobis, qui nos tam desertos dicimus, nonne Christus refugium est?

Et laissant de côté sa sensibilité de femme pour donner à son cœur une force toute masculine, ce qui lui valut par la suite le surnom de Didon qui, en Phénicien, évoque quelque chose comme «**virago**», avant toute chose, elle rallia à sa cause quelques notables de la cité qui, pour une raison ou pour une autre, haïssaient, elle le savait, Pygmalion (...) Honneur inviolé de la vertu ! Didon, exemple vénérable, exemple éternel d'un veuvage infrangible ! Je voudrais que **les veuves** fixent leur regard sur toi, et que **les chrétiennes** aient plus que tout ta force sous les yeux ! Qu'elles s'attachent de tout leur cœur, si elles le peuvent, à la manière dont tu as versé ton sang si chaste, surtout celles qui n'ont pas craint de convoler je ne dirai pas une deuxième mais une troisième fois, ou plus ! Que diront ces femmes, je le demande, marquées de l'emblème du Christ, voyant cette étrangère, païenne, infidèle, à qui le Christ était totalement inconnu, pour s'attirer une gloire périssable, aller à la mort avec tant d'abnégation et de cœur, de sa main et non de celle d'un autre, plutôt que de se marier une seconde fois et de permettre que fût violé son si chaste vœu d'observance ? (...) Quel secours pouvait attendre Didon, quand dans son exil, son ennemi était son unique frère ? Ses prétendants ne furent-ils pas nombreux ? Était-elle de pierre ou de bois, plus que ne le sont les femmes d'aujourd'hui ? Bien sûr que non ! Sa puissance était dans son cœur, et les séductions auxquelles, pensait-on, ses forces ne lui permettraient pas d'échapper, c'est en mourant qu'elle les évita de la seule manière à sa portée. Mais pour nous, qui nous disons si abandonnés, le Christ n'est-il pas le refuge ?⁴⁶⁵

Dido representaba una poderosa imagen de la mujer *virago*: su retrato bifaz como líder y como mujer incorrupta⁴⁶⁶ la avalaba como tal. Como en el caso de la Dido de Boccaccio, una mujer *virago* podía ser entendida en el medievo como un modelo femenino de fortaleza y voluntad, digno de imitación. Este ejemplo le fue útil al autor italiano para inspirar a las mujeres de su época a mantener su *pudor* y su *verecundia*, siguiendo la estela de la virtuosa reina de Cartago.

Volvamos ahora a la época en la que escribieron los autores de esta investigación. LoPrete apuntó que entre finales del siglo XI e inicios del XII, algunos autores reformistas de la iglesia como Guiberto de Nogent, Bruno de Segni o Ruperto de Deutz, habrían utilizado el término *virago* para referirse a las mujeres casadas que tuviesen suficiente fortaleza interna como para controlar sus cuerpos y su sexualidad; teóricamente iguales a

⁴⁶⁵ Texto latino y traducción tomados de Vittorio Zaccaria y Jean-Yves Boriaud (2013: 73-77).

⁴⁶⁶ En tanto que no se había permitido a sí misma unirse sexualmente a otro hombre después de la muerte su marido, respetando así la fidelidad de su pacto matrimonial y, con ello, su honor.

los hombres, en tanto que hijas de un mismo Dios, ya vimos que, en la práctica, las mujeres estaban supeditadas a los varones⁴⁶⁷:

Good women because modest wives (as Rupert underscored by quotin I Peter 3: 5-6); such strong, wifely, viragos could be found in all áreas. Yet men's equals they are not and, however "manly" their capacities or deeds, they are to remain obedient to their husbands (LoPrete, 2005: 26).

Según recogió LoPrete (2005: 27-31), esta tradición exegética se habría volcado en ejemplos literarios como la *Historia Sicula* de Godofredo Malaterra (finales siglo XI), donde se mencionaba que la ley divina protegía los matrimonios desde que se había unido la primera *virago* al primer hombre; en la carta de Pedro Damián a Adelaida (1064), donde le pedía que se convirtiese en una "*virago* del Señor", o en el relato de Guillermo de Malmesbury en su *Gesta regum anglorum* (1126) sobre la muerte de la mártir *virago* Gunilda. Añado yo la carta de Osberto de Clare a Adelaida, abadesa de Barking (ca. 1156), de la que antes hablé como un ejemplo de instrucción epistolar espiritual femenina. Es muy relevante la parte en la que Osberto le ofrece a Adelaida como "espejo de la virginidad" el caso de la santa Cecilia, la más noble *virago*. Su martirio es, en sí mismo, una muestra de la libertad proporcionada por la constancia viril (*sed virilem constantiam in illius redolent libertate*). El ejemplo de Cecilia debía inspirar a Adelaida y, a través de ella, a las demás mujeres a su cargo: juntas trabajarán por evitar caer en la tentación y buscarán afianzar lazos amistosos y religiosos con hombres santos (*ut cum sanctis viris familiarem et religiosam parias amicitiam*)⁴⁶⁸. La carta de guía espiritual de Osberto a Adelaida es, a su vez, una exhortación a la amistad entre hombres y mujeres:

Speculum virginitatis in beata Cecilia

Clarissima virgo, immo generosa virago, beata Cecilia, quot fructus domino legitur peperisse, Candida cuius virginitatis rosea decoratur passione! byssus et purpura indumentum eius [Prov.31:22], quia carnem suam virgo sine macula integra conservavit, eandemque sanguine suo purpuream angelorum regi et domino dedicavit. quia igitur pontificale non femineum in sancta praedicatione gessit officium, inter summos ecclesiae Romanae pontifices donante domino sortita est sepulcrum. nulla ante illam femina huius praerogativae dignitatem obtinuit, neque post illam obtinebit ulterius. legisti de illa quomodo sub deauratis carnem suam cilicio trivit induviis, quomodo in corde cantabat domino cantantibus organis, quam familiarem angelum sanctum habuerit, quomodo pauperes Christi benedictionibus suis in via Appia sustentaverit, quomodo sponsum suum Valerianum cum Tyburcio fratre suo convertit ad fidem, quam virilis animi constantia evangelicam intonabat veritatem. legisti etiam quanto superni amoris ardore beatum pontificem diligebat Urbanum, cuius vultum fratribus ostendit angelicum, et quos

⁴⁶⁷ Con todas las excepciones en el mantenimiento de sus poderes (económicos, legales) que le reconocimos a algunas mujeres de clase alta en el capítulo segundo y, especialmente, a las destinatarias de los textos de esta tesis.

⁴⁶⁸ En palabras de Vera Morton (2003: 4), la castidad y la virginidad eran considerados durante la Eda Media "heroic states that empowered women beyond the limits of genders", lo que coincide con el uso por parte de Osberto del término *virago* para definir a la santa. Por eso mismo, en los textos de instrucción espiritual, "heroic women of various kinds are offered as role models (...), whether their recipients are virgin brides of Christ or "holy mother", i.e. abbesses" (Morton, *ibidem*).

Christo lucrari poterat per eum baptizatos trans mittebat ad caelum, **haec sunt praedicanda insigniter illius admirabilis feminae opera, quae femineam mentem non [a]spirant, sed virilem constantiam in illius redolent libertate.** iccirco utique et tota supra feminam est et per earn edoctus ruinam sexus potest vitare femineus. hoc te instruere sacra scriptura, femina virtutis, exemplo non desinit, ut cum sanctis viris familiarem et religiosam parias amicitiam, sicut cum beato papa Urbano virginem peperisse legimus gloriosam.

The mirror of virginity in blessed Cecilia

The brightest virgin, or rather noble virago, blessed Cecilia, the whiteness of whose virginity is adorned with red suffering – we read of how many fruits she produced for the lord! Linen and purple are her garment, because the untouched virgin preserved her flesh without stain, and with her blood she dedicated that same purple to the lord and king of the angels. Therefore because in holy preaching she carried out a pontifical, not womanly, function, she was, with the lord granting, allotted a sepulcher among the highest pontiffs of the Roman church. No woman before her obtained the dignity of this privilege nor will obtain it again after her. About her you have read how beneath gilded clothing she wore out her flesh with a hairshirt, how with singing organs in her heart she sang to the lord, how she harbored a holy angel as friend, how with her blessings of Christ she supported the poor along the Appian Way, how she converted to faith her spouse Valerianus with his brother Tiburtius, how the manly constancy of (her) soul sounded evangelical truth. You have also read with how much ardor of heavenly love she cherished the blessed pontiff Urban, whose angelic face she showed to (her) brothers, and after she was able to acquire them, baptized by Urban, for Christ, she dispatched them to heaven. **These are the deeds to be proclaimed remarkably of that wondrous woman, deeds that inspire not a womanly mind but are redolent of manly constancy in its freedom.** Therefore, certainly she is both completely above woman, yet the female sex, when instructed by her, can avoid downfall. Woman of virtue, holy scripture does not cease to instruct you by example, and may you create deep and religious friendship with holy men, as we read that glorious virgin created with blessed pope Urban⁴⁶⁹.

Otros ejemplos que proporcionó LoPrete (2005: 32-34) sobre el uso del término *virago* para referirse a mujeres medievales poderosas están relacionados con personajes que conocemos bien, como Matilde de Inglaterra o Adela de Blois. La primera había sido para el cronista Guillermo de Malmesbury la legítima heredera del trono inglés y reconocida como una virtuosa *virago* en su *Historia novella*⁴⁷⁰. Por su parte, Adela, pese a aparecer en 175 fuentes literarias distintas, únicamente fue llamada *virago* “a mere four times: in one charter (of over ninety), in one letter (of over forty), and in two narrative histories (of about fifteen) — though in no poems (of six)” (LoPrete, 2005: 34)⁴⁷¹. El acta en que se la denominó *virago* fue escrita por los monjes de Marmoutier, cuando la condesa medió en

⁴⁶⁹ Texto latino y traducción tomados de *Epistolae* <<https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/1207.html>>.

⁴⁷⁰ Véase a este respecto el trabajo de Charles Beem (2015) “The Virtuous Virago: The Empress Matilda and the Politics of Womanhood in Twelfth-Century England”. Cabe destacar que Matilde de Inglaterra eligió representarse en las monedas de la época siguiendo un estilo masculino, para reforzar su imagen pública como legítima heredera del trono inglés. La misma estrategia visual y transgresora de las fronteras de género la encontramos en la duquesa Berta de Lorraine y la reina Urraca de Castilla (Jasperse, 2018).

⁴⁷¹ “In other words, “virago” was not a frequent accolade for this woman who is exceptional more for the fact that no gender-based criticism of her action survives than for the lordly powers she wielded as wife, mother, widow —and even as a nun” (LoPrete, 2005: 34).

una disputa que aquellos mantenían con unos canónigos por causa de unos diezmos, mientras su marido estaba en la Cruzada. La carta en que se la describe como “la más victoriosa *virago*” fue escrita por el prior de Westminster a su muerte (1137), buscando ganar el apoyo de su hijo Enrique, obispo de Winchester, a quien iba dirigida (LoPrete, 2005: 35)⁴⁷². Por último, Adela aparece mencionada como *virago* en la *Gesta regum anglorum* de Guillermo de Malmesbury⁴⁷³ y por el historiador Hugo, cantor de York (LoPrete, 2005: 35-6).

En los textos que conforman el corpus central de esta investigación no aparece empleada la palabra *virago* por los autores del Loira, pero sí se dan comentarios sobre los roles de género tipificados —e incluso deseables— para cada sexo que afectan a las destinatarias de las cartas de este trabajo. Siguiendo con Adela de Blois, ya vimos cómo en el texto 33 del corpus Hildeberto le había pedido que luchase contra quienes quisieran tentarla para abandonar su vida dedicada a Dios, “para que los enemigos que atacaron a una mujer, encuentren a un varón”. De manera muy relevante, el de Le Mans había enfatizado su mensaje poniendo en diálogo el concepto de masculinidad y de feminidad prototípicos del contexto ontológico que ambos, emisor y receptora de la carta, conocían: dado que mujer había sido tradicionalmente concebida como el sexo débil, se esperaba de ella que resistiese las tentaciones con el arrojo de un varón. Si retornamos ahora al texto 32 del corpus, también dirigido por Hildeberto a Adela, podemos observar que se reconoce desde el inicio que la mujer no necesitaba de ningún hombre para que la ayudase a administrar los asuntos del condado, ni tampoco para que le diese consejos:

Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incubuit. Eam tamen et femina sic administras, et una, ut nec viro, nec precariis consiliis necesse sit adiuvari. Apud te est quidquid ad regni gubernacula postulatur. Sane tantus bonorum conventus in femina, gratiae est, non naturae.

En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti. Sin embargo, la administras como una mujer, y una que no necesita ser ayudada por un hombre ni por circunstanciales consejos. En ti está cualquier cosa que se requiera para el gobierno de un reino. Tal conjunción de cosas buenas en una mujer es, con razón, resultado de la gracia, no de la naturaleza (texto 32).

Sin embargo, lo que hará Hildeberto acto seguido es, precisamente, aconsejarla:

⁴⁷² Habría sido la más victoriosa *virago* porque había conquistado “the world and her sex” cuando tomó el velo (LoPrete, *ibidem*). La imagen es poderosa: Adela fue capaz de gobernar sobre la ciudadanía para, posteriormente, superar su mundanidad al alejarse de los placeres de la carne y del poder, volviéndose, en definitiva, todavía más fuerte, todavía más *virago*.

⁴⁷³ Mención sobre la que LoPrete (2005: 35 y n. 50) señaló: “William of Malmesbury economically combined these themes with the laconic comment he devoted to this daughter of William the Conqueror and wife of count Stephen: she was a “virago of praiseworthy power in the world [who] recently has donned a nun’s habit” [*Adela, Stephani Blesensis comitis uxor, laudate in seculo potentia uirago, nouiter apud Marcenniacum sanctimonialis habitum sumpsit*]. Writing a history of the English kings, William had several reasons not to elaborate upon Adela’s activities, though he later noted in passing her diplomatic contributions to the peace negotiated on the eve of her monastic retirement. All the same, even his passing observations disclose that the countess’s political power arose from her traditional domestic roles as wife and mother”.

Gratia dei praedicandos tibi titulos cumulavit, quibus et sexui esses ad gloriam et potestatem temperares. Defers enim feminae, dum colis in pulchritudine castitatem; comitissam reprimis, dum servas in potestate clementiam. Illa tibi virum conciliat, haec populum. Inde nomen acquiris, hinc favorem. Utrumque bonum per se quidem satis insigne est atque conspicuum, nec linguae supplicat alienae. Caeterum clementiae plurimam laudis accedit, quia pluribus prodest. Quippe formosa pudica sibi providet; mitis autem principatus regnum servat incolume.

La gracia de Dios acumula en ti distinciones para ser alabadas, con las que alcanzarías la gloria para tu sexo y **templarías tu poder.** Apartas, de hecho, a la mujer cuando cultivas la castidad en la belleza; reprimes a la condesa cuando proteges la clemencia en el poder. Aquello te atrae al varón, esto al pueblo. De aquello adquieres un nombre, de esto el favor. Uno y otro bien son en sí mismos bastante suficientes y notables y no piden una lengua ajena. Por lo demás, la clemencia alcanza más alabanzas porque es útil para más personas. La bella siendo púdica vela por sí; pero un liderazgo amable mantiene al reino incólume (texto 32).

El objetivo de la carta, si recordamos, era instar a la mujer a que actuase con clemencia; de hecho, Hildeberto se refiere al *De clementia* de Séneca, parafraseándolo varias veces en su propio texto. Es significativo que, desde el inicio mismo de la carta, el de Le Mans exhortase a la condesa a temprar su poder, habida cuenta de que la templanza era una virtud fundamental de las personas justas que protegían lo honesto. La templanza, entendida como control de las pasiones, está siendo aquí apelada para que Adela deponga su ira y gobierne con magnanimidad. Siguiendo la estela de lo observado anteriormente para el tratado *Filosofía moral sobre lo honesto y lo útil*, Hildeberto vincula también ambas cualidades al afirmar que la clemencia es la virtud más alabada, precisamente por ser útil para más personas (*Caeterum clementiae plurimam laudis accedit, quia pluribus prodest*). La complejidad del pasaje escogido radica en el entrecruzamiento de dos discursos: uno político y otro de género. Cuando Adela es alabada por cultivar la castidad en la belleza, Hildeberto dice que es precisamente ese acto el que la aparta de la mujer y la acerca al varón, otorgándole un nombre público. El de Le Mans reafirma, así, la concepción desigual con que se entendía la capacidad de cada sexo para actuar con voluntad y fortaleza, manifestando además que la actitud más deseable era la prototípicamente asignada a los varones. Al mismo tiempo, Hildeberto le sugiere reprimir su poder como condesa y proteger, ante todo, la clemencia. De este modo, según le asegura el autor, conseguirá el favor del pueblo. Si las mujeres habían sido tradicionalmente vinculadas a la pasión incontrolada, entendida esta como afecto desmedido, la advertencia con la que Hildeberto abre su carta para que Adela *templase* su poder amplifica su significado mediante la estrategia siguiente, por la que el autor ligó la necesidad de autocontrol de Adela con la grandeza varonil que de ese mismo acto se desprendía; en última instancia, el efecto de su medida personal tendría también consecuencias en el plano social, pues garantizaría un gobierno justo para la ciudadanía.

Las cualidades que hacían que las mujeres se aproximasen al ideal del varón bueno no eran solo las relacionadas con el poder político o la fortaleza de cuerpo y espíritu, sino también con el conocimiento. No en balde, la propia diosa de la sabiduría, Minerva, había sido considerada tradicionalmente una *virago* (LoPrete, 2005: 27). De entre los textos de corpus, cabe recordar que Baudri había ensalzado la poesía de Muriel mediante una

estrategia en la que, precisamente, ligaba el tipo de palabras escogidas por la poeta con las esperadas por un varón: es por eso que sus palabras sonaban a hombre, a pesar de que la voz fuese de mujer (texto 4, v. 10). Por otro lado, en el primero de sus poemas a Adela, Baudri reconocía que la única virtud en la que la mujer estaba por debajo de su padre, el rey Guillermo, era la militar: no formaba parte de la tradición que las mujeres participasen en la guerra. Sin embargo, había sobrepasado con mucho a su progenitor en su sabiduría, elocuencia poética y mecenazgo:

**Non uirtute minor successit filia patri,
Excepto quod non militis arma gerit.**
Arma tamen gereret nisi mos opus hoc inhiheret
Nec fas est ferro membra tenella premi.
**Vna tamen res est qua praesit filia patri:
Versibus applaudit scitque uacare libris.**
Haec etiam nouit sua merces esse poetis,
A probitate sua nemo redit uacuus.
Rursus inest illi dictandi copia torrens
Et praeferre sapit carmina carminibus

**No con menor virtud sucedió la hija al padre,
excepto en que no porta las armas de un caballero.**
Armas, sin embargo, llevaría si la costumbre no lo impidiese,
no es lícito oprimir los delicados miembros con el hierro.
**Sin embargo, hay una cosa en la que la hija sobrepasa al padre:
aplaude los versos y sabe dedicar su tiempo a los libros.**
Ella también sabe que los poetas merecen recompensa,
de su generosidad nadie regresa con las manos vacías.
Por otro lado, permanece en ella una torrencial capacidad para componer
y sabe preferir una poesía a otra.
(texto 1, vv. 33-42)

Desde la ambivalencia que hemos apuntado en la consideración diacrónica de la amistad como un afecto intrínsecamente relacionado con el amor, y a partir de la tensión originada por esa misma vinculación, nos encontramos en disposición de comprender finalmente qué tipos de amistad entre hombres y mujeres se pueden percibir en las cartas del corpus de tesis. A la luz de esta resumida cala, un repaso a los argumentos dados en los capítulos anteriores parece conducirnos a afirmar que la amistad modulada en los textos de la investigación tenía una dimensión espiritual, una dimensión lúdico-creativa (encajando en ella la ambigüedad amorosa, tanto como el placer intelectual propiciado por el intercambio poético-epistolar) y una dimensión política. Siguiendo la línea abierta en las últimas décadas por los estudios de género, este capítulo ha contribuido al reconocimiento de la situación ambivalente de la mujer durante la Edad Media, analizando algunos de los discursos que conformaron su retrato bifaz. Junto con las actitudes misóginas tradicionales, en la Plena Edad Media muchos hombres eligieron valorar públicamente a las mujeres cultas de clase alta como discípulas, compañeras, guías espirituales, maestras, amigas, mecenas, reinas. Una creciente actitud positiva hacia la agencia femenina y las

relaciones de género se fue apuntalando desde el siglo XI en adelante en toda Europa (Canatella, 2010: 8). La literatura epistolar sobre la que se ha construido esta investigación es muestra de ello y, como tal, ha sido utilizada como campo de pruebas en el que explorar las dinámicas afectivas y estrategias de representación de los hombres y mujeres implicados en la comunicación.



CONCLUSIONES





1. Conclusiones

Este trabajo ha pretendido contribuir a la comprensión del papel cultural y político de las mujeres francesas e inglesas destinatarias de las cartas de Baudri de Bourgueil, Marbodo de Rennes y Hildeberto de Lavardin, entre finales del siglo XI y XII. La investigación partió de un planteamiento arriesgado, en tanto que se ha reconstruido la agencia de aquellas mujeres —Emma, Constanca, Agnes, Beatriz, Muriel, Cecilia, Ermengarda de Anjou, Adela de Blois, Matilde de Escocia y Matilde de Inglaterra— desde la recopilación, traducción y estudio de material textual de autoría masculina, por ser aquel del que disponemos con mayor abundancia.

Además, una tensión ha recorrido toda la argumentación, auspiciada por la simultánea capacidad que tiene la literatura tanto para representar realidades como para imaginarlas. Pese a ello, he considerado necesario asumir el desafío, movida por un razonamiento que me parece más beneficioso que limitador: el mundo que emerge de las cartas conservadas, aun si finalmente resultase ser ficticio, no dejará nunca de ser mundo. Creo que el trabajo realizado en esta investigación respecto del rol cultural y político de aquellas mujeres, a pesar de haber tenido que ser guiado a partir de los testimonios masculinos conservados, arroja luz sobre la consideración que la sociedad medieval de la época estudiada tenía del sexo femenino —o, cuando menos, sobre la imagen discursivizada que de él construyeron—. Arroja, además de una luz, muchas sombras, pues si algo espero que haya quedado patente a lo largo de la argumentación es que los relatos articulados en torno a las mujeres medievales no solo podían ser enormemente positivos, sino también tremendamente demoledores. La mujer medieval no era exclusivamente una cosa, sino que podía ser muchas y, además, serlas al mismo tiempo.

Para ajustarme a la realidad, podría dar cuenta de otras tensiones que vertebran esta investigación. La fricción entre cristianismo y paganismo es, sin duda, una de ellas. Las cartas de Baudri, Marbodo y Hildeberto la reflejan constantemente y, aunque se ha podido tratar con detenimiento el caso del ovidianismo en el Loira durante el primer capítulo, o la influencia de algunos tópicos de la elegía amorosa clásica en el tercero, soy consciente de que se puede hacer mucho más trabajo en el futuro por desgranar hasta qué punto y de qué modo las personas medievales fueron aquellos enanos a hombros de gigantes que apuntaba Bernardo de Chartres en su famosa sentencia.

Derivada en gran medida de la anterior, existe también una ambigüedad —por momentos, muy extrema— en el tratamiento literario de afectos como la amistad y el amor, que se manifiesta especialmente en el retrato fluctuante de las mujeres en las cartas de los autores del Loira como amigas, amantes o, incluso, esposas.

Precisamente, ha sido la complejidad del tema elegido para este trabajo la que ha reclamado el diálogo constante con otras fuentes de diversa tipología, cronología, autoría y tradiciones. Con ello he buscado destensionar todos aquellos puntos que podían parecer problemáticos o débiles en el objeto de estudio escogido y he querido, por el contrario, fortalecerlos. He procurado, así, apuntalar mis razonamientos trazando, muchas veces, su genealogía, es decir, buscando sus antecedentes. En muchas otras ocasiones, alguna de las ideas expuestas requería el acopio de elementos de comparación con los que poder

consolidar una hipótesis; otras veces, por el contrario, aquellos mismos elementos eran necesarios para abrir un punto de fuga, para ofrecer, en definitiva, otra mirada o posible lectura. Por último, la viabilidad de ciertos argumentos reclamaba en ocasiones una discusión con textos posteriores; en otros momentos, simplemente, necesitaba de una glosa que apuntase que las ideas expuestas tenían un recorrido de mayor alcance, por mucho que este no pudiese ser explorado con detenimiento en el marco de la presente investigación.

Una conclusión sobrevenida durante el transcurso de este estudio ha sido la constatación de que los tres autores escogidos son muy diferentes entre sí. Pese a haber sido aglutinados por la crítica en la misma escuela literaria —debido a razones geográficas y cronológicas— el trabajo realizado con las cartas dirigidas a mujeres por Baudri, Marbodo y Hildeberto ha demostrado que estos escritores tenían gustos, preocupaciones y estilos muy distintos.

Como se ha podido comprobar, Baudri de Bourgueil es, de entre los tres, el autor que más cartas dirigió a mujeres del mundo religioso. Simultáneamente, fue también quien más exploró las posibilidades ofrecidas por el legado clásico ovidiano durante sus comunicaciones con el público femenino. Ovidio, que se había definido a sí mismo en sus *Tristes* (3.3.73) como el lúdico cantor de los tiernos amores (*tenerorum lusor amorum*), resultó ser para Baudri no solo un modelo literario muy útil, efectivamente, en la exploración del juego poético y de las potencialidades del discurso amatorio, sino también toda una autoridad en materia de ficción poética. En una escala aumentativa en términos de reutilización y revivificación de la tradición ovidiana, el poeta de Bourgueil alcanzó el punto más álgido al introducirse a sí mismo y a la monja Constancia como participantes de un intercambio epistolar modulado a partir del ejemplo de las *Heroidas*.

Asimismo, de entre los tres autores del Loira Baudri es el que más peticiones realizó para que las mujeres participasen de la comunicación poética, instándolas a responderle con dulces discursos. El retrato que Baudri construyó de estas mujeres, especialmente visible en el caso de las monjas de Ronceray, como compañeras deseadas para el intercambio epistolar y el juego poético, ayuda a reforzar la imagen de su amistad y apunta a una relativa igualdad de ambas partes en términos de capacidades literarias e intelectuales. En ciertas ocasiones, Baudri se situó también en una posición inferior respecto de sus destinatarias: así ocurrió con Muriel de Wilton y más relevantemente con Emma de Ronceray, maestra de gramática, a quien el de Bourgueil consultó como asesora y crítica literaria.

La particularidad de Marbodo reside en que la mayoría de sus cartas conservadas a mujeres están dirigidas a *amicae* o *puellae* anónimas. A pesar de que hemos argumentado que estas conformarían un ejemplo medieval de un ciclo ovidiano, especialmente configurado tras la estela de los *Amores*, el hecho de que estén escritas para una audiencia femenina indeterminada supone una diferencia fundamental respecto del tratamiento dado por Baudri al legado de Ovidio. Así, mientras Baudri eligió reactualizar los modelos clásicos ovidianos empleándolos en comunicaciones con monjas cuya documentada vida apuntalaba el efecto de verosimilitud del intercambio epistolar, Marbodo optó por elaborar cartas-poema de amor breves, anónimas y de tono exaltado, en las que mantuvo una pose que lo acercaba a un autor de ficción. El corpus marbodense

es un ejemplo excelente de experimentación poética, quizás elaborado con fines didácticos, que sigue de cerca la línea abierta por la elegía amatoria clásica.

Por su parte, Hildeberto fue el autor que más carteó a mujeres de la nobleza laica gobernante. Baudri dirigió dos misivas laudatorias a la condesa Adela de Blois, mientras que Marbodo escribió una para la condesa Ermengarda de Anjou y otra para la reina Matilde de Escocia. Hildeberto, sin embargo, compuso seis cartas para Matilde de Escocia, seis para Adela de Blois y dos para Matilde de Inglaterra, alternando verso y prosa. Fue, sin lugar a dudas, el poeta más cortesano del grupo del Loira, habiendo sido también el que más se preocupó por consolidar los lazos con las nobles laicas de Inglaterra. Su rol como consejero espiritual y político lo distingue de Marbodo y de Baudri. En su obra tuvieron un relevante peso las virtudes cristianas, especialmente la honestidad. Las citas de autores clásicos y patrísticos que se entrecruzan en sus misivas están, en muchas ocasiones, al servicio de la alegoría o de la exégesis. El corpus hildebertiano demandaba, ciertamente, un lectorado femenino culto.

La hipótesis de partida de esta investigación era que en la comunidad lecto-escritora del Loira el género epistolar había servido para afianzar los vínculos afectivos entre hombres y mujeres, siendo estas últimas sujetos importantes en el proceso histórico-cultural de su época. La recopilación, traducción y estudio del corpus epistolar del Loira, junto con la identificación, investigación y contextualización de las mujeres destinatarias de aquellas cartas, dieron lugar a una serie de conclusiones relacionadas con las tres dimensiones analíticas que han guiado la elaboración de esta tesis: la dimensión teórica, la dimensión histórica y la dimensión interpretativa.

Desde el punto de vista de la teoría del género epistolar, la investigación realizada ha dado cuenta de que la carta medieval tenía un valor doble como documento literario e histórico. Se han proporcionado pruebas con las que defender el valor creativo y ficcional de la carta medieval, su condición como género literario transmisor de diversos contenidos — especialmente didácticos y morales— y las potencialidades que ofrecía su utilización como instrumento político. La asunción del carácter liminal de la carta medieval como género basculante entre la ficción y la dicción ha contribuido a enriquecer la comprensión de los procesos subyacentes a la reactualización de los modelos literarios clásicos por parte de los autores del Loira durante sus comunicaciones epistolares con mujeres de vida históricamente documentada —a excepción de las *amicae* anónimas de Marbodo—.

Desde una perspectiva histórica, la investigación ha conseguido demostrar dos postulados fundamentales. En primer lugar, el hecho de que las mujeres a las que escribieron los autores del Loira fueron sujetos indispensables en el proceso histórico-cultural de la época, caracterizado por la renovación religiosa y por el auge de los movimientos reformistas. A partir de la identificación y estudio de los centros de poder eclesial en los que vivieron las mujeres religiosas destinatarias de las cartas del Loira (es decir, Caen, Ronceray y Wilton) y de las relaciones de mecenazgo establecidas por las mujeres de la nobleza laica (Ermengarda de Anjou, Adela de Blois, Matilde de Escocia y Matilde de Inglaterra) con hombres de la época, se han podido constatar dos hechos. Por un lado, los datos recogidos por la historiografía reciente apuntan a que aquellas abadías femeninas habrían mantenido una tendencia de apertura hacia el mundo secular,

posibilitando a sus habitantes la formación de conexiones e intercambios —sociales, culturales— con personas del exterior. Por otro lado, el estudio del papel de las mujeres de la nobleza laica en sus círculos sociales, tanto en términos de patrocinio cultural como de influencia política, ha permitido que nos cuestionemos el llamado paradigma de excepcionalidad con el que la historiografía clásica se había aproximado al poder femenino.

La segunda conclusión a la que nos ha conducido la dimensión histórica del análisis llevado a cabo en esta investigación es que la audiencia femenina laica de los autores del Loira formó parte de una comunidad afectiva y textual central. Esto se pudo comprobar gracias a la búsqueda y recopilación en una base de datos de otras cartas coetáneas escritas para las mismas destinatarias. Así se constató que aquellas mujeres habían recibido la atención frecuente de hombres de diversos territorios. Esta conclusión fue expandida mediante el uso de herramientas de visualización de datos como RawGraphs y Onodo, que revirtieron en la creación de diagramas representativos de la centralidad femenina en las redes socio-literarias y transterritoriales de entre finales del siglo XI e inicios del XII.

Por último, la dimensión hermenéutica con la que también se abordó este trabajo ha proporcionado una serie de claves críticas con las que entender el componente afectivo de la comunidad lecto-escritora del Loira. La conclusión derivada de este tipo de enfoque es que la carta había sido una modalidad discursiva profusamente utilizada para modular la amistad, un afecto muy relevante para los hombres y mujeres medievales, enseña de su humanismo y de la cortesía de sus modales. Además, la investigación realizada ha demostrado que la amistad espiritual en las comunidades textuales masculinas y femeninas medievales convivía con la dimensión político-clientelar del mismo afecto, y que ambas se relacionaban de manera estrecha con la vertiente amorosa del vínculo intersubjetivo.

A la luz de la apropiación y actualización que los autores cristianos del Loira hicieron del legado clásico pagano, la amalgama afectiva que se puede rastrear en sus cartas es, si cabe, todavía más compleja y ambigua. La simultaneidad de relatos contradictorios sobre la mujer medieval como fuente tanto de perdición como de salvación humana constituyen el telón de fondo sobre el que plantearnos el significado y relevancia de las dinámicas de género e identidad articuladas en las cartas del Loira.

En cuanto a los resultados del trabajo y futuras vías de investigación, estos se manifiestan en una vertiente material y otra teórico-crítica. Respecto de la material, destaca en primer lugar el hecho de que en esta tesis doctoral se hayan recopilado, transcrito y traducido por primera vez al español las cartas latinas a mujeres de los autores del Loira. Dado que este es el primer trabajo que estudia de manera agrupada el corpus epistolar que Baudri, Marbodo y Hildeberto compusieron para una audiencia femenina, aspira a ser también una investigación con la que allanar y facilitar el camino de posibles estudios especializados venideros. Además, los materiales textuales aquí recogidos podrían figurar en una futura edición con la que divulgar una parte del patrimonio literario occidental poco conocida hasta el momento.

La siguiente contribución material de esta investigación son los diagramas presentados. Gracias a ellos, los datos expuestos a lo largo del trabajo fueron amplificados

y visibilizados, posibilitando asimismo la formulación de nuevas preguntas investigadoras. La extracción de datos y su visualización en forma de redes se ha demostrado muy útil tanto para los estudios literarios como para los históricos. Los diagramas elaborados en esta tesis doctoral podrían completarse con mapas de relaciones más amplios, que nos ayudasen a comprender cómo se articularon las redes socio-literarias en la Europa medieval y nos hiciesen conscientes de su alcance. Específicamente, podría seguir investigándose acerca del papel histórico-cultural de las mujeres de la dinastía anglonormanda haciendo dialogar los diagramas presentados en este trabajo con otros que diesen cuenta del peso específico de las restantes mujeres de la corte. Estoy pensando, por ejemplo, en mapas que incluyesen a la reina Melisande de Jerusalén —cuñada de Ermengarda de Anjou— o a la reina Adeliza de Lovaina —segunda mujer de Enrique I de Inglaterra— como destinatarias de frecuentes cartas de los hombres de letras de la época. Asimismo, sería oportuno trazar mapas de relaciones entre centros conventuales, atendiendo en particular al papel desarrollado por las religiosas que participasen de intercambios epistolares.

Por su parte, las posibilidades que ofrece el análisis estilométrico son enormes. En esta tesis he elegido mostrar exclusivamente su utilidad para el estudio del ovidianismo en la obra poética de Baudri, pero tanto R como el paquete *stylo* podrían ser empleados para muchas otras funciones relacionadas con *topic modelling*, *text mining*, *cluster analysis* o establecimiento de *consensus trees*. Las potencialidades de este y otros software pertenecientes al campo de las Humanidades Digitales para ahondar en cuestiones de estilo, temática, transtextualidad y autoría son muchas y diversas y favorecen, sin lugar a dudas, el diálogo entre los estudios literarios y otras disciplinas.

Por otro lado, desde una perspectiva teórico-crítica esta tesis ha contribuido a los debates académicos en torno al género y los afectos en la Edad Media. El diálogo de las cartas del Loira con otros textos más conocidos del mismo período —pienso, por ejemplo, en el famoso intercambio epistolar entre Heloísa y Abelardo, al que no le separan muchos años del de Constanza y Baudri— ayudará a iluminar algunas de las cuestiones en las que recientemente están centrando sus esfuerzos tanto los estudios literarios como los históricos. Tanto el corpus aquí presentado y traducido como su análisis y contextualización pueden resultar muy útiles como punto de partida o de comparación para otras investigaciones que tengan como objetivos generales estudiar la tradición literaria antigua —poética, filosófica—, el género o los afectos durante la Edad Media.

2. Conclusions

This work has sought to contribute to the understanding of the cultural and political role of French and English women, recipients of the letters of Baudri of Bourgueil, Marbod of Rennes and Hildebert of Lavardin, between the end of the eleventh century and the beginning of the twelfth. The investigation was based on a risky approach, since the agency of those women —Emma, Constance, Agnes, Beatrice, Muriel, Cecile, Ermengarde of Anjou, Adela of Blois, Matilda of Scotland and Matilda of England— has

been rebuilt from the compilation, translation and study of textual material of male authorship, for being the one we have with greater abundance.

In addition, a tension has gone through all the argumentation, caused by the simultaneous capacity that literature has both to represent realities and to imagine them. Despite this, I have considered that it was necessary to take on the challenge, driven by a reasoning that seems more beneficial than limiting: the world that emerges from the conserved letters, even if it finally turns out to be fictional, will never cease to be a world. I think that the work done in this research regarding the cultural and political role of those women, despite having had to be guided from the preserved male testimonies, sheds light on the consideration that the medieval society of the period studied had of the feminine sex—or, at least, on the discursivized image they built of it—. It throws, in addition to a light, many shadows, because I hope it was evident throughout the argument that the stories articulated around medieval women could not only be enormously positive, but also tremendously devastating. The medieval woman was not exclusively one thing, but could be more than one at the very same time.

It would be fair to account for other tensions that crossed this research. The friction between Christianity and paganism is, undoubtedly, one of them. The letters of Baudri, Marbod and Hildebert constantly reflected it. Although it has been possible to deal with the case of Ovidianism in the Loire Valley during the first chapter, or the influence of some topics of the classical love elegy in the third, I am aware of that much more work can be done in the future to explain to what extent and in what way the medieval people were those dwarfs standing on the shoulders of giants that Bernard of Chartres pointed out in his famous sentence.

Derived largely from the previous one, there is also an ambiguity—at times, very extreme—in the literary treatment of affects such as friendship and love, which is manifested especially in the fluctuating portrait of women within the letters of the Loire authors as friends, lovers or even wives.

Precisely, it has been the complexity of the theme chosen for this work that has called for a constant dialogue with other sources of different types, chronology, authorship and traditions. Thus, I have sought to release all those points that might seem problematic or weak in the chosen object of study and, conversely, to strengthen them. I have tried, hence, to fortify my reasonings by drawing, many times, their genealogy, that is, seeking their precedents. On many other occasions, some of the ideas presented required the collection of elements of comparison with which to consolidate a hypothesis; other times, on the contrary, those same elements were necessary to open a vanishing point, to offer, in short, another view or possible reading. Finally, the viability of certain arguments sometimes called for a discussion with later texts; at other times, I simply needed a gloss that pointed out that the ideas presented had a larger scope, even though it could not be explored in detail within the framework of the present dissertation.

A conclusion reached during the course of this study has been the finding that the three authors chosen are very different to each other. Despite having been united by the critics in the same literary school—due to geographical and chronological reasons—the research done with the letters addressed to women by Baudri, Marbod and Hildebert has shown that these writers had very different tastes, concerns and styles.

As we have seen, Baudri of Bourgueil is, among the three, the author who addressed more letters to women of the religious world. Simultaneously, it was also the one who explored the possibilities offered by the Ovidian legacy during his communications with the female audience. Ovid, who had defined himself in his *Tristia* (3, 3.73) as the playful singer of the tender love (*tenerorum lusor amorum*), turned out to be for Baudri not only a very useful literary model in the exploration of the poetic play and of the potentialities of amatory discourse, but also a whole authority on poetic fiction. On a growing scale in terms of reuse and revival of the Ovidian tradition, the poet of Bourgueil reached the highest point by introducing himself and the nun Constance as participants in an epistolary exchange modulated from the example of the *Heroides*.

Also, among the three Loire authors Baudri is the one who made the most requests for women to participate in the poetic communication, urging them to respond with sweet discourses. The portrait that Baudri constructed of these women, especially visible in the case of the nuns of Ronceray, as desired companions for epistolary exchange and poetic play, helps to reinforce the image of their friendship and points to relative equality of both parties in terms of literary and intellectual abilities. On certain occasions, Baudri also placed himself in a lower position with respect to his recipients: this was the case with Muriel of Wilton and more importantly with Emma of Ronceray, grammar teacher, whom Baudri consulted as an advisor and literary critic.

Marbod's particularity is that most of his letters to women are addressed to anonymous *amicae* or *puellae*. Although I have argued that these letters would constitute a medieval example of an Ovidian cycle, especially shaped by the example of the *Amores*, the fact that they were written for an undetermined female audience makes a fundamental difference regarding the treatment given by Baudri to the Ovidian legacy. Thus, while Baudri chose to update the classical Ovidian models using them in communications with nuns whose documented life fortified the effect of credibility of the epistolary exchange, Marbod opted for elaborating brief, anonymous and exalted letter-poems, with a pose that brought him closer to an author of fiction. The Marbodian corpus is an excellent example of poetic experimentation, perhaps elaborated for didactic purposes, which closely follows the line opened by the classical lovey elegy.

On his part, Hildebert was the author who most sent letters to women of the ruling secular nobility. Baudri directed two laudatory missives to Countess Adela of Blois, while Marbod wrote one for Countess Ermengarde of Anjou and another for Queen Matilda of Scotland. Hildebert, however, composed six letters for Matilde of Scotland, six for Adela of Blois and two for Matilde of England, alternating verse and prose. He was, without a doubt, the most courteous poet of the Loire group, having also been the one who was most concerned with consolidating ties with the lay nobility of England. His role as spiritual and political advisor distinguishes him from Marbod and Baudri. In his work, Christian virtues had a significant value, especially honesty. The quotations of classical and patristic authors that intersect in his letters are, on many occasions, at the service of allegory or exegesis. The Hildebertian corpus demanded, certainly, a cultured female audience.

The starting hypothesis of this research was that in the reading-writing community of the Loire, the epistolary genre had served to strengthen the affective ties between men

and women, the latter being important subjects within the historical-cultural process of the time. The compilation, translation and study of the epistolary corpus of the Loire, together with the identification, investigation and contextualization of the women recipients of those letters, gave rise to a series of conclusions related to the three analytical dimensions that have guided the elaboration of this dissertation: the theoretical dimension, the historical dimension and the interpretative dimension.

From the point of view of the theory of the epistolary genre, the research has shown that the medieval letter had a double value as a literary and historical document. Evidence has been provided with which to defend the creative and fictional value of the medieval letter, its status as a literary genre that transmits various contents —especially didactic and moral— and the potential offered by its use as a political instrument. The assumption of the liminal character of the medieval letter as a swinging genre between fiction and diction has contributed to enriching the understanding of the underlying processes to the updating of classical literary models by the Loire authors during their epistolary communications with women of historically documented life —except for Marbod's anonymous *amicae*.

From a historical perspective, this research has managed to demonstrate two fundamental postulates. Firstly, the fact that the women to whom the Loire authors wrote were indispensable subjects in the historical-cultural process of the time, characterized by religious renewal and the rise of reformist movements. From the identification and study of the centers of ecclesiastical power in which the religious women, recipients of the Loire letters, lived (that is, Caen, Ronceray and Wilton) and the patronage relationships established by the women of the lay nobility (Ermengarde of Anjou, Adela of Blois, Matilda of Scotland and Matilda of England) with men of the time, two facts have been confirmed. On the one hand, the data collected by recent historiography suggest that those female abbeys would have maintained a tendency towards openness and worldiness, enabling their inhabitants to set connections and exchanges —social, cultural— with people from abroad. On the other hand, the study of the role of women of the secular nobility within their social circles, both in terms of cultural patronage and political influence, has allowed us to question the so-called paradigm of exceptionality with which classical historiography had approached to the female power.

The second conclusion guided by the historical dimension of the analysis carried out in this research is that the lay female audience of the Loire authors was part of a central affective and textual community. This could be verified thanks to the search and compilation in a database of other contemporary letters written for the same addressees. Therefore, it was found that those women had received frequent attention from men from various territories. This conclusion was expanded through the use of data visualization tools such as RawGraphs and Onodo, which resulted in the creation of representative diagrams of female centrality in socio-literary and transterritorial networks between the end of the eleventh and early twelfth centuries.

Finally, the hermeneutical dimension of this work has provided a series of critical keys with which to understand the affective component of the reading-writing community of the Loire. The conclusion derived from this type of approach is that the letter was a discursive mode profusely used to modulate friendship, a very relevant affect for

medieval men and women, distinctive mark of their humanism and the courtesy of their manners. In addition, this research has shown that spiritual friendship within medieval male and female textual communities coexisted with the political dimension and clientship of the same affect, and both were closely related to love.

In light of the appropriation and reshaping that the Christian authors of the Loire Valley made of the classical pagan legacy, the affective amalgam that can be traced in their letters is, if possible, even more complex and ambiguous. The simultaneity of the contradictory discourses about the medieval woman as a source of both perdition and human salvation constitute the backdrop for the question of the meaning and relevance of gender and identity dynamics articulated in the Loire letters.

As for the results of the work and future research lines, these are manifested in a material and theoretical-critical aspect. Regarding the material one, the most important result of this doctoral dissertation is the compilation, transcription and the first translation into Spanish of the letters to women by the Loire authors. Since this is also the first work that studies in a grouped way the epistolary corpus that Baudri, Marbod and Hildebert composed for a female audience, it aspires to be an investigation that facilitates the path of possible future specialized studies. Besides, the textual materials collected here could appear in a future edition with which to disseminate a part of the Western literary heritage little known so far.

The next material contribution of this research are the diagrams presented. Thanks to them, the data exposed throughout the dissertation were amplified and made visible, enabling the formulation of new research questions. The extraction of data and its visualization in the form of networks has been proved to be very useful for both literary and historical studies. The diagrams elaborated in this doctoral dissertation could be completed with maps of broader relations that would help us understand how socio-literary networks were articulated in medieval Europe and make us aware of their scope. Specifically, research could continue on the historical-cultural role of women of the Anglo-Norman dynasty. It would be possible to create new dialogues between the diagrams presented in this work and others that would take into account the specific value of the remaining women of the court. I am thinking, for instance, of maps that include Queen Melisande of Jerusalem —sister-in-law of Ermengarde of Anjou— or Queen Adeliza of Louvain —second wife of Henry I of England— as recipients of frequent letters from the men of letters of the time. Likewise, it would be appropriate to draw up maps of relations between conventual centers, paying particular attention to the role developed by the religious women who participated in epistolary exchanges.

Furthermore, the possibilities offered by the stylometric analysis are enormous. In this dissertation I have chosen to show exclusively its usefulness for the study of Ovidianism in Baudri's poetic work, but both R and the *stylo* package could be used for many other functions related to topic modeling, text mining, cluster analysis or the establishment of consensus trees. The potential of this and other software belonging to the field of Digital Humanities to delve into issues of style, themes, transtextuality and authorship are many and diverse, and they definitely favor the dialogue between literary studies and other disciplines.

On the other hand, from a theoretical-critical perspective this dissertation has contributed to the academic debates around gender and affects during the Middle Ages. The dialogue of the letters of Loire with other well-known texts from the same period — I consider, for example, the famous epistolary exchange between Heloise and Abelard, which is not separated by many years from Constance and Baudri's— will help to illuminate some of the issues on which are recently focusing both literary and historical studies. The corpus presented and translated here as well as its analysis and contextualization can be very useful as a starting point or comparison for other researches interested in study the ancient literary tradition —poetic, philosophical—, gender or affects during the Middle Ages.



BIBLIOGRAFÍA





1. Repositorios, bibliotecas y proyectos alojados en Internet

AUGUSTINUS HIPONENSIS. Proyecto multilingüe (latín, italiano, inglés, español, francés y alemán) para la difusión y el estudio de la obra de Agustín de Hipona. Disponible en <<https://www.augustinus.it>>.

BIBLEGATEWAY. Versión digital de la Biblia, con un motor de búsqueda en varios idiomas, entre los que se incluye el latín. Disponible en <<https://www.biblegateway.com>>.

DIGITAL MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA. Disponible en <<https://www.dmgh.de>>.

EPISTOLAE: MEDIEVAL WOMEN'S LETTERS. Repositorio digital de la Columbia University. Disponible en <<https://epistolae.ctl.columbia.edu>>.

GALLICA. Biblioteca digital de la Bibliothèque Nationale de France. Disponible en <<https://gallica.bnf.fr>>.

GLOSSARIUM MEDIÆ ET INFIMÆ LATINITATIS. Glosario elaborado por Domino du Cange *et al.* Disponible en <<http://ducange.enc.sorbonne.fr>>.

INTERNET ARCHIVE. Librería digital de acceso libre. Disponible en <<https://archive.org>>.

IVO DE CHARTRES. *COLLECTIO TRIPARTITA*, *DECRETUM*, *PANORMIA*, *LETTERS*. Disponible en el portal colaborativo <<https://ivo-of-chartres.github.io/>>.

MEDIEVAL STUDIES PROGRAM. Repositorio elaborado por Kevin Roddy para la University of California, Davis. Disponible en <<http://medieval.ucdavis.edu>>.

ONODO. Plataforma de acceso libre para la elaboración de mapas de relaciones. Proyecto de la Fundación Ciudadana Civio y Eurecat. Disponible en <<https://onodo.org>>.

PHI LATIN TEXTS. Recurso de acceso libre elaborado por The Packard Humanities Institute para la búsqueda de lemas y concordancias en autores latinos clásicos. Disponible en <<https://latin.packhum.org>>.

RAWGRAPHS. Plataforma de acceso libre para la visualización de datos. Disponible en <<https://rawgraphs.io>>.

THE LATIN LIBRARY. Repositorio libre de textos latinos antiguos, medievales y neo-latinos. Disponible en <<https://thelatinlibrary.com>>.

THESAURUS LINGUAE LATINAE. Diccionario de latín. Disponible en <<https://www.degruyter.com/view/db/tll>>.

2. Estudios

AGUILAR, TERESA (2011): *Cuerpo y texto en la cultura occidental*, Madrid, Devenir.

AIGNER, PETRA (2014): "Poetry and Networking in High Medieval France (ca. 1100): Baudri de Bourgueil and His Scholarly Contacts", en STECKEL, SITA, GAUL, NIELS Y GRÜNBART, MICHAEL (eds.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, Münster/Hamburg/Berlin/London, LIT, pp. 33-56.

ALTHOFF, GERD (2003): "Las *amiticiae* [amistades] como relaciones entre estados y pueblos", en LITTLE, LESTER Y ROSENWEIN, BARBARA (eds.), *La Edad Media a debate*, pp. 304-336.

ALTMAN, JANET GURKIN (1982): *Epistolarity: Approaches to a Form*, Columbus, Ohio State University Press.

ALTON, ERNST HENRY & WORMELL, D. E. (1995): "Ovid in the Mediaeval schoolroom", en ANDERSON, WILLIAM, *Ovid. The Classical Heritage*, New York/London, Garland Publishing, pp. 23-37.

ÁLVAREZ BORONDO, M^a JOSÉ Y DELGADO MARTÍN, SILVIA (1995): "La *fides* ovidiana y su resurgimiento medieval: una propuesta de traducción", en MARTÍN-GAITERO, RAFAEL (ed.), *Actas de los V Encuentros Complutenses en torno a la Traducción*, pp. 225-232.

AMSLER, MARK (2001): "Affective Literacy: Gestures of Reading in the Later Middle Ages", *Essays in Medieval Studies*, 18, pp. 83-110.

APPLEBY, DAVID (2000): "Benedict of Aniane, St. c. 750-821", en JOHNSTON, WILLIAM (ed.), *Encyclopedia of Monasticism*, vol. 1, Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 127-129.

ARAUJO, MARÍA Y MARÍAS, JULIÁN (ed. y trad.) (2009): *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ARANGUREN, IÑAKI (trad.) (2000): *La Regla de San Benito*. Con introducción y comentario por García M. Colombás, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ARENDT, HANNAH (2001): *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro Ediciones.

ARRIBAS HERNÁEZ, LUISA (trad.) (2003): *Libro XI*, en MOURE CASAS, ANA (coord.), *Plinio. Historia Natural. VII- XI*, Madrid, Gredos, pp. 455-591.

AUERBACH, ERICH (1975): *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica.

AVRIL, JOSEPH (1983): "Les fondations, l'organisation et l'évolution des établissements de moniales dans le diocèse d'Angers (du XI^e au XIII^e siècle)", en PARISE, MICHEL (ed.),

Les Religieuses en France au XIIIe siècle, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, pp. 27-67.

BADIAN, ERNST (1958): *Foreign Clientelae (264-70 B.C)*, Oxford, Clarendon Press.

BADIOU, ALAIN (2017): *Metafísica de la felicidad real*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

BALLANTI, GRAZIELLA (1993): *Pietro Abelardo. Insegnamenti al figlio. Commento, traduzione e testo latino*, Roma, Armando.

BARCHIESI, ALESSANDRO (1994): *Il Poeta e Il Principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma, Laterza.

BARRAL I ALTET, XAVIER (2016): *En souvenir du roi Guillaume. La broderie de Bayeux*, Paris, Éditions du Cerf.

BARTHES, ROLAND (1993): *Fragments de un discurso enamorado*, DF/Madrid, Siglo XXI editores.

BARTLETT, ANNE CLARK (1995): *Male Authors, Female Readers: Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*, Ithaca/London, Cornell University Press.

BAUTISTA VALERO, JUAN (trad.) (1993): *San Jerónimo. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

BAXTER, JAMES HOUSTON (1965): *St. Augustine. Select Letter*, Cambridge/London, Loeb Classical Library.

BEEM, CHARLES (2015): "The Virtuous Virago: The Empress Matilda and the Politics of Womanhood in Twelfth-Century England", en LEVIN, CAROLE Y STEWART-NUÑEZ, CHRISTINE (eds.), *Scholars and Poets Talk about Queens*, New York, Palgrave Macmillan.

BEJCZY, ISTVÁN (2011): *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, Brill.

BENSON, ROBERT, CONSTABLE, GILES & LANHAM, CAROL (eds.) (1982): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press.

BENVENISTE, ÉMILE (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tomo I y II, Paris, Les Éditions de Minuit.

BERAULT-BERCASTEL, ANTOINE HENRI (1805): *Historia eclesiástica. Tomo XI: Desde el principio del pontificado de Urbano II, en el año de 1088, hasta la muerte de San Bernardo en el 1153*, Madrid, Gómez Fuentenebro y Compañía.

BEZZOLA, RETO (1960): *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris, Champion.

BLUMENTHAL, UTA-RENAME (1995): *The Investiture Controversy, Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BOLENS, GUILLEMETTE (2008): *Le Style des gestes: corporéité et kinésie dans le récit littéraire*, Lausanne, BHMS.

BOLTON, BRENDA (1973): "Mulieres Sanctae", *Studies in Church History*, 10, pp. 77-95.

BOND, GERALD (1982): *The Poetry of William, Count of Poitiers, IX Duque of Aquitaine*, New York, Garland Publishing Inc.

— (1986): "Iocus amoris: the poetry of Baudri of Bourgueil and the formation of the Ovidian subculture", *Traditio*, 42, pp. 143-193.

— (1987): "Composing Yourself: Ovid's Heroides, Baudri of Bourgueil and the Problem of Persona", *Medievalia*, 13, pp. 83-117.

— (1995): *The Loving subject: desire, eloquence, and power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BOS, ELISABETH (2001): "The Literature of Spiritual Formation for Women in France and England, 1080 to 1180", en MEWS, CONSTANT (ed.), *Listen, Daughter: The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, New York, Palgrave, pp. 201-220.

BOUTCHER, WARREN (2002): "Literature, Thought or Fact? Past and Present Directions in the Study of the Early Modern Letter", en VAN HOUT, TOON, PAPY, JAN, TOURNOY, GILBERT & MATHEEUSSEN, CONSTANT, *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven, Leuven University Press, pp. 137-163.

BRAUND, SUSANNA (ed.) (2009): *Seneca: De Clementia*, Oxford, Oxford University Press.

BRINKMANN, HENNIG (1971) [1926], *Entstehungsgeschichte des minnesangs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BRÖCKER, ELMAR (2002): *Gottfried von Reims. Kritische Gesamtausgabe. Mit einer Untersuchung zur Verfasserfrage und Edition der ihm zugeschriebenen Carmina. Eingeleitet, herausgegeben und kommentiert von Elmar Bröcker*, Frankfurt am Main/New York, Peter Lang.

BROWER, SUSANNAH G. (2011): *Gender, Power, and Persona in the Poetry of Baudri of Bourgueil*, Toronto, Center for Medieval Studies, University of Toronto (tesis doctoral).

— (2014): "Twelfth-Century Ovidianism in Baudri of Bourgueil's Correspondence with Constance of Angers", *Classica et mediaevalia*, 65, pp. 329-368.

BROWN, PETER (1983): "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations*, 2, pp. 1-25.

BROWN, SHIRLEY ANN Y HERREN, MICHAEL (1997): "The *Adelae Comitissae* of Baudri of Bourgueil and the Bayeux Tapestry", en GAMESON, RICHARD (ed.), *The Study of the Bayeux Tapestry*, Woodbridge, The Boydell Press, pp. 139-157.

BRUNT, PETER A. (1965): "'Amicitia' in the Late Roman Republic", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 11/191, pp. 1-20.

BULST, WALTHER (1939): *Studien zu Marbods Carmina varia und Liber decem capitulorum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

— (1950): "Libesbriefgedichte Marbods", en BISCHOFF, BERNHARD (ed.): *Liber Floridus: mittellateinische Studien. Mélanges P. Lehman*, Eos, St. Ottilien, pp. 287-301.

— (1975): *Carmina Leodiensia*, Hidelberg, Carl Winter.

BULST, WALTHER AND BULST-THIELE, MARIE (1989): *Hilarii Aurelianensis Versus et ludi; Epistolae; Ludus Danielis Belouacensis*, Leiden, Brill.

BURROWS, J. F. (2002): "'Delta': a measure of stylistic difference and a guide to likely authorship", *Literary and Linguistic Computing*, 17/3, pp. 267-287.

BURTON, PAUL (2003): "Clientela or Amicitia? Modeling Roman International Behavior in the Middle Republic (264-146 B.C.)", *Klio*, 85/ 2, pp. 333-369.

BYNUM, CAROLINE WALKER (1980): "Did the Twelfth Century Discover the Individual?", *The Journal of Ecclesiastical History*, 31/1, pp. 1-17.

— (1995): "Whay All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", *Critical Inquiry*, 22/1, pp. 1-33.

CABO ASEGUINOLAZA, FERNANDO (1994): "Sobre la pragmática de la teoría de la ficción literaria", en VILLANUEVA, DARÍO (comp.), *Avances en teoría de la literatura*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 187-228.

CABO ASEGUINOLAZA, FERNANDO Y GULLÓN, GERMÁN (eds.) (1998): *Teoría del poema: la enunciación lírica*, Amsterdam, Rodopi.

CAHOON, LESLIE (1995): "The Anxieties of Influence: Ovid's Reception by the Early Troubadours", en ANDERSON, WILLIAM (ed.), *Ovid. The Classical Heritage*, New York/London, Garland Publishing, pp. 85- 119.

CALLES MORENO, JUAN MARÍA (1997): *La modalización en el discurso poético*, Valencia, Universitat de València. (tesis doctoral)

CAMARGO, MARTIN (2009): "Ars dictaminis", en ENO, THERESA (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric and Composition. Communication from Ancient Times to the Information Age*, New York/London, Routledge, pp. 36-38.

CAMINO PLAZA, LAURA (2019a): "Paradigmas en contacto: el medievalismo en diálogo con la literatura comparada y la literatura mundial", *452°F*, 20, *Monográfico límites*,

tensiones y desafíos de la Teoría de la Literatura y la Literatura Comparada en el siglo XXI, pp. 55-66.

— (2019b): “Amar en tiempos monásticos: estrategias de representación en el intercambio epistolar entre Baudri de Bourgueil y Constanca de Le Ronceray”, *Anuario de Estudios Medievales*, 49/2, pp. 427-451 (en prensa).

CANATELLA, HOLLE (2010): “Long-Distance Love: The Ideology of Male-Female Spiritual Friendship in Goscelin of Saint Bertin’s *Liber confortatorius*”, *Journal of the History of Sexuality*, 19/1, pp. 35-53.

— (2010): *Scriptis amica manus: Male-Female Spiritual Friendship in England and France ca. 1050-1200*, Houston, University of Houston (tesis doctoral).

— (2012): “Loving Friendship in Baudri of Bourgueil’s Poetic Correspondence with the Women of Le Ronceray”, *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, 48/2, pp. 5-42.

— (2013): “Loving Friendship in Baudri of Bourgueil’s Poetic Correspondence with the Women of Le Ronceray”, *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, 48/2, pp. 5-42.

CARRUTHERS, MARY (2013): “The concept of ‘ductu’, or journeying through a work of art”, en CARRUTHERS, MARY (ed.), *Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 190-213.

CASAS, ARTURO (1998): “Evidencia, deixis y enunciación en la lírica de referente histórico (la modalidad EHN-T)”, en CABO ASEGUINOLAZA, FERNANDO Y GULLÓN, GERMÁN (eds.) *Teoría del poema: la enunciación lírica*, Amsterdam, Rodopi, pp. 135-158.

CASTILLO GARCÍA, CARMEN (1974): “La epístola como género literario: de la Antigüedad a la Edad Media Latina”, *Estudios Clásicos*, 18/73, pp. 427-442.

— (2001): “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio”, *Anuario filosófico*, 34/70, pp. 297-322.

CASTON, RUTH ROTHUS (2012): *The Elegiac Passion. Jealousy in Roman Love Elegy*, Oxford/New York, Oxford University Press.

CASTRO CARIDAD, EVA MARÍA (1996): *Introducción al teatro latino medieval: textos y públicos*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.

— (2001): *Dramas escolares latinos: siglos XII y XIII*, Madrid, Akal.

CHAMPOLLION, JACQUES-JOSEPH (1838), *Hilarii versus et ludi*, Paris, Lutetiae Parisiorum.

CHARTIER, ROGER (1989): “Le monde comme représentation”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44/6, pp. 1505-1520.

— (1991): “Avant-propos”, en Roger, Chartier (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, pp. 7-13.

— (2006): *Inscribir y borrar: cultura escrita y literatura (siglos XI-XVIII)*, Buenos Aires, Katz Editores.

CHEREWATUK, KAREN (1991): “Speculum Matris: Dhuoda’s Manual”, *Florilegium*, 10, pp. 49-63.

— (1993): “Radegund and Epistolary Tradition”, en CHEREWATUK, KAREN & WIETHAUS, ULRIKE, *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

CHIBNALL, MARJORIE (ed.) (1982): *Charters and Custumals of the Abbey of Holy Trinity Caen*, London/New York, Oxford University Press.

— (1991): *The Empress Matilda. Queen Consort, Queen Mother, and Lady of the English*, Oxford/Cambridge, Blackwell.

— (1994): “The Charters of the Empress Matilda”, en GARNET, GEORGE & HUDSON, JOHN (eds.): *Law and government in medieval England and Normandy: Essays in honor of Sir James Holt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 276-298.

— (2004). “England and Normandy 1042–1137”, en LUSCOMBE, DAVID & RILEY-SMITH, JONATHAN (eds.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. 4, n. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 191-216.

CIPLIJAUŠKAITĖ, BIRUTĖ (1998): “La construcción del yo y la historia en los epistolarios”, *Monteagudo*, n. 3, pp. 61-72.

CLASSEN, ALBRECHT Y SANDIDGE, MARILYN (eds.) (2010): *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, Berlin, De Gruyter.

COLLINS, JACOB (2013): “¿Un giro antropológico?: el inadvertido paradigma del pensamiento francés”, *New left review*, 78, pp. 39-70.

CONSOLINO, FRANCA ELA (1977): “Amor spiritualis e linguaggio elegiaco nei Carmina di Venanzio Fortunato”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia*, 7, pp. 1351-68.

CONSTABLE, GILES (1976): “Letters and Letter-Collections”, en GENICOT, LÉOPOLD (dir.), *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, II, pp. 11-20.

— (1977): “The Structure of Medieval Society According to the Dictatores of the Twelfth Century”, en PENNINGTON, KENNETH & SOMERVILLE, ROBERT (eds.), *Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 253-267.

COOTER, ROGER (2010): “The Turn of the Body: History and the Politics of the Corporeal”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 743, pp. 393-405.

COTTS, JOHN (2009): *The Clerical Dilemma: Peter of Blois and Literate Culture in the Twelfth Century*, Washington D.C, Catholic University of America Press.

CUGUSI, PAOLO (1970): "Studi sull'epistolografia latina. I: età preciceroniana", *AFLC*, 33, pp. 7-112.

CURTIUS, ERNST ROBERT (1955): *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

D'ALVERNY, MARIE-THÉRÈSE (1977): "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", *Cahiers de civilisation médiévale*, 78-79 (20e année), pp. 105-129.

DALARUN, JACQUES (1985), "Eve, Marie ou Madeleine? La Dignité du corps féminin dans hagiographie médiévale", *Médiévales*, 8, pp. 18-32.

— (2008): «*Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*». *La religion faite femme. XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard.

DE CARLOS VILLAMARÍN, HELENA (2003a): "An Approach to the Meaning and Value of the *Epistolarum Liber* of Godfrey of Rheims", *The Journal of Medieval Latin*, 13, pp. 1-18.

— (2003b): "Imaxes da cidade de Troia na poesia latina medieval", *Quintana*, 2, pp. 173-183.

— (2008): "Interpreting the Past: Some Medieval Texts on Trojan Matter", *The Journal of Medieval Latin*, 18, pp. 101-116.

— (2012): "As metamorfoses de Dido: do poder á impotencia, da Antigüidade á Idade Media", en FERREIRA LOPES, JOSÉ *et alii* (coord.), *Narrativas do poder feminino*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, pp. 37-51.

DE LA VEGA VISBAL, MARTA (2016): "El principio de la Kalokagathía socrática y sus prolongaciones en la actualidad", *Lógoi. Revista de Filosofía*, n. 29-30, pp 142-160.

DE RIQUER, ALEJANDRA (1992): "Ovidius Magister Theodvulfi (Ecos del *Ars Amatoria* en el carmen XXVIII de Teodulfo de Orleans)", *Anuari de filologia. Secció D, Studia graeca et latina*, 3, pp. 99-106.

— (1994): *Teodulfo de Orleans y la epístola poética en la literatura carolingia*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras.

DE SALIES, ALEXANDRE (1874): *Histoire de Foulques-Nerra, Comte d'Anjou. D'après les chartes contemporaines et les anciennes chroniques*, Paris.

DE TORO VIAL, JOSÉ MIGUEL (2010): "Historia y geografía en el siglo XII: el caso de la *Historia Ecclesiastica*, primera versión, de Hugo de Fleury", *Intus-Legere Historia*, 4/2, pp. 45-75.

— (2014): “Las seis edades del mundo llegan a su fin...Nuevas propuestas sobre la periodización de la historia en la cristiandad occidental (siglo XII)”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n. 6, pp. 43-60.

DELISLE, LÉOPOLD (1866): *Rouleaux des morts du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Société de l'histoire de France. [En línea] <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114541t>> [Última consulta: 29/12/2018].

DESMOND, MARILYNN (1994): *Reading Dido. Gender, Textuality, and the Medieval Aeneid*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

— (1998): “Dominus / “Ancilla”: Rhetorical Subjectivity and Sexual Violence in the Letters of Heloise”, en TOWNSEND, DAVID AND TAYLOR, ANDREW (eds.), *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 35-54.

DIMMICK, JEREMY (2003): “Ovid in the Middle Ages: authority and poetry”, en HARDIE, PHILIP (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 264-287.

DINZELBACHER, PETER (1987): “Pour une histoire de l'amour au Moyen Âge”, *Le Moyen Âge*, 93, pp. 223-240.

DIXON, SUZANNE (1984): “Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law”, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'Histoire du Droit / The Legal History Review*, 52/4, pp. 343-371.

— (1993): “The Meaning of Gift and Debt in the Roman Elite”, *Echos du monde classique: Classical views*, 37/3, pp. 451-464.

DOMÍNGUEZ, CÉSAR (2007): “Medieval Literatures as a Challenge to Comparative Literature. A Reflection on Non-National Cultural Formations”, en BESSIÈRE, J. (coord.), *Quels paradigmes pour la littérature? Monográfico de Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 31/4, pp. 399-418.

DONLAN, WALTER (1973): “The Origin of *Καλὸς κάγαθός*”, *The American Journal of Philology*, 94/4, pp. 365-374.

DRONKE, PETER (1968a): *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, Oxford: Oxford University Press, vol. 1.

— (1968b): *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, Oxford: Oxford University Press, vol. 2.

— (1984): *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2015): “Women's Love Letters from Tegernsee”, en HØGEL, CHRISTIAN AND BARTOLI, ELISABETTA (eds.), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Turnhout, Brepols Publishers, pp. 215-245.

DU CANGE, DOMINO *ET ALII* (1883-1887): *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Niort, L. Favre. [En línea] <<http://ducange.enc.sorbonne.fr>> [Última consulta: 10/05/2019].

DUBY, GEORGE (1983): *Tiempo de catedrales: el arte y la sociedad 980-1420*, Barcelona, Argot.

— (1995): “Women and Power”, en BISSON, THOMAS N. (ed.), *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

— (1999): *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia clerical*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones.

EDER, MACIEJ (2016): “Rolling stylometry”, *Digital Scholarship in the Humanities*, 31/3, pp. 457–469.

EDER, MACIEJ, RYBICKI, JAN Y KESTEMONT, MIKE (2016): “Stylometry with R: a package for computational text analysis”, *R Journal*, 8/1, pp. 107-121, [En línea.] <<https://journal.r-project.org/archive/2016/RJ-2016-007/index.html>> [Última consulta: 22/03/2019]

ESTÉVEZ SOLA, JUAN ANTONIO (2011): “Pacto de amor”, en MORENO SOLDEVILA, ROSARIO (ed.), *Diccionario de motivos amorios en la literatura latina (siglos III a.C.-II d.C.)*, *Exemplaria Classica*, Anejo II, Universidad de Huelva, pp. 305-310.

FANTAZZI, CHARLES: *Select Works of Juan Luis Vives. De Conscribendis Epistolis, Critical Edition with Introduction, Translation and Annotation*, Leiden/New York, Brill.

FARRELL, JOSEPH (1998): “Reading and Writing the *Heroides*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 98., pp. 307-338.

FEBVRE, LUCIEN (1941): “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3, pp. 5-20.

FENSTER, THELMA Y SMAIL, DANIEL LORD (eds.) (2003): *Fama: the Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press.

FISHER DREW, KATHERINE (1973): *The Lombard laws*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FLICHE, AUGUSTIN (1978) [1924-1937]: *La Réforme grégorienne*, 3 vols., Genève, Slatkine Reprints.

FOGARTY, GEORGE (1973): *The Aetas Ovidiana: the Influence of Ovid on Latin Literature in the Twelfth Century*, New York, Fordham University (tesis doctoral).

FORMISANO, MARCO (2012): “Renaissances and Revivals”, en HEXTER, RALPH & TOWNSEND, DAVID (eds.): *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford/New York, Oxford University Press.

FOUCAULT, MICHEL (1967): “Des espaces autre”. Conferencia pronunciada el 14 de marzo de 1967 en el Cercle d’études architecturales, Paris.

— (2013): *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires: Siglo XXI.

FREYBURGER, GÉRARD (1980): “Le *foedus* d’amour”, en THILL, ANDRÉE (dir.), *L’élégie romaine: enracinement, thèmes, diffusion*, Paris, Éditions Ophrys, pp. 105-116.

— (1986): *Fides, Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustinienne*, Paris, Les Belles Lettres.

GALLÉ CEJUDO, RAFAEL (2005): “Reflexiones sobre la epistolografía griega”, en ÁLVAREZ, DULCE ESTEFANÍA (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina V: orígenes greco-latinos de los géneros en prosa*, Alcalá de Henares/Santiago de Compostela, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, pp. 263-299.

GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ (2012): *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Madrid, Akal.

GAVRILOV, A. K (1997): “Techniques of Reading in Classical Antiquity”, *The Classical Quarterly*, 47/1, pp. 56-73.

GIORDANO, ALBERTO (1999): *Razones de la crítica. Sobre literatura, ética y política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.

GLADHILL, BILL (2016): *Rethinking Roman Alliance. A Study in Poetics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

GONZÁLEZ GARCÍA, ALBERTO (2013): “El Papa Urbano II y el origen de la *Garcineida*”, *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2, pp. 609-647.

GONZÁLEZ IGLESIAS, JUAN ANTONIO (trad.) (1993): *Amores. Arte de amar. Ovidio*, Madrid, Cátedra.

GONZÁLEZ RABASSÓ, GEORGINA (2015): *Subtilitates naturae. Continuitats i ruptures a la cosmologia d’Hildegarda de Bingen (1098-1179)*, Barcelona, Universitat de Barcelona (tesis doctoral).

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, JOSÉ (trad.) (1992): *Tristes. Pónticas. Ovidio*, Madrid, Editorial Gredos.

GREEN, DENNIS H. (2002): *The Beginnings of Medieval Romance. Fact and Fiction, 1150-1220*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2011): *Women readers in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2012): “The Rise of Medieval Fiction in the Twelfth Century”, en AGAPITOS, PANAGIOTIS & MORTENSEN, LARS BOJE (eds.), *Medieval Narratives between History and Fiction: From the Centre to the Periphery of Europe, c. 1100-1400*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, pp. 49-61.

GREGORY, RABIA (2007): *Marrying Jesus: Brides and the Bridegroom in Medieval Women's Religious Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina (tesis doctoral).

GRIMAL, PIERRE (1999): *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós.

GROCOCK, CHRISTOPHER (1988): "Ovid the Crusader", en MARTINDALE, CHARLES, *Ovid Renewed: Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 55-71.

GROS LLADÓS, SÒNIA (2015): *Aquella dolçor amarga: la tradició amatòria clàssica en el "Curial e Güelfa"*, Valencia, Universitat de València.

GROSSBARD, SOSHANA (2015): "Household Economics", en WRIGHT, JAMES D. (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2ª edición, vol. 11, Oxford, Elsevier, pp. 224-227.

GROSZ, ELIZABETH (1994): *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

GUIJARRO GONZÁLEZ, SUSANA (2000): "Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV)", en DE LA IGLESIA DUARTE, JOSÉ IGNACIO (coord.), *La enseñanza en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 61-96.

GUILLÉN, CLAUDIO (1989): *Teorías de la historia literaria*, Madrid, Espasa Calpe.

GUILLOT, OLIVIER (1972): *Le comte d'Anjou et son entourage au XI^e siècle*, Paris, Picard, vol. 1 y 2.

GUMBRECHT, HANS ULRICH (2005): *Producción de presencia. Lo que el significado puede transmitir*, México D.F., Universidad Iberoamericana.

HAGEDORN, SUZANNE (2004): *Abandoned Women: Rewriting the Classics in Dante, Boccaccio & Chaucer*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

HAMBURGUER, JEFFREY Y MARTI, SUSAN (eds.) (2008), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia, Columbia University Press.

HARRIS, ELIZABETH K. (2016) [1995]: "Hildebert of Lavardin", en KIBLER, WILLIAM, ZINN, GROVER, EARP, LAWRENCE & HENNEMAN, JOHN (eds.): *Medieval France: An Encyclopedia*, Abingdon/New York, Routledge, p. 450.

HARSHAV, BENJAMIN (1985): "Présentation et représentation dans la fiction littéraire", *Littérature*, 57, pp. 6-30.

HASKINS, CHARLES (1967) [1927]: *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York, Meridian Books.

HEAD, THOMAS & LANDES, RICHARD (eds.) (1992): *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca/London, Cornell University Press.

HENDERSON, JUDITH R. (2002): "Humanist Letter Writing: Private Conversation or Public Forum?", en VAN HOUDT, TOON, PAPY, JAN, TOURNOY, GILBERT & MATHEEUSSEN, CONSTANT (eds.), *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven, Leuven University Press, pp. 17-38.

HERRERO MEDINA, MIGUEL (2019): *Origen y evolución de la "tutela impuberum": protección procesal a través de la "actio rationibus distrahendis" y las "accusatio suspecti tutoris"*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (tesis doctoral).

HERRIN, JUDITH (1989): *The Formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press.

HEXTER, RALPH J. (1986): *Ovid and Medieval Schooling: Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*, Munich, Arbo-Gesellschaft.

HØGEL, CHRISTIAN Y BARTOLI, ELISABETTA (eds.) (2015): *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Utrecht, Brepols.

HUNEYCUTT, LOIS (1996): "«Proclaiming her dignity abroad»: The Literary and Artistic Patronage of Matilda of Scotland, Queen of England, 1100-1118", en MCCASH, JUNE (ed.): *The Cultural Patronage of Medieval Women*, Athens, The University of Georgia Press, pp. 155-174.

— (2006): "Matilda de Empress", en SCHAU, MARGARET (ed.): *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, New York/London, Routledge, pp. 551.

HURTER, HUGO (1888): *Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis. Sermones in Cantica Cantorum*, Innsbruck, Academia Wagneriana. [En línea] <<https://archive.org/details/sermonesincanti00berngoog/page/n716>> [Última consulta 25/08/2019].

HUYGENS, ROBERT B. C. (1970) (ed.): *Accesus ad auctores*, Leiden, Brill.

IRIGOYEN, RAMÓN (ed. y trad.) (2019): *Catulo. Poesía completa*, Madrid, Penguin Random House.

JAEGER, STEPHEN (1991): "L'amour des rois: structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 46/3, pp. 547-571.

— (1999): *Ennobling Love: in Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

— (2000): *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. [En línea] <<https://muse.jhu.edu/book/13713>> [Última consulta 28/07/2018].

— (2015): “Irony and Subtext in Latin Letters of Eleventh and Twelfth Century”, en HØGEL, CHRISTIAN Y BARTOLI, ELISABETTA (eds.), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Utrecht, Brepols, pp. 277-290.

JAKUBECKI, NATALIA (2009): “Peccata oris en la correspondencia de Abelardo y Eloísa”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16, pp. 69-88.

JARDINE, LISA (2015): *Erasmus, Man of Letters: the Constructions of Charisma in Print*, Princeton, Princeton University Press.

JASPERSE, JITSKE (2018): “Manly minds in Female Bodies: Three Women and their Power through Coins and Seals”, *Arenal*, 25/2, pp. 295-321.

KANTOROWICZ, ERNST H. (2012) [1957]: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal.

— (1952): “«Deus per naturam, Deus per gratiam». A Note on Mediaeval Political Theology”, *The Harvard Theological Review*, 45, pp. 253-277.

KASTER, ROBERT (2005): *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press.

KAUFMANN, LINDA (1986): *Discourses of Desire: Gender, Genre and Epistolary Fictions*, Ithaca/New York, Cornell University Press.

KEITH, ALISON (2008): *Propertius: Poet of Love and Leisure*, London, Duckworth.

KEMP, THERESA D. (2010): *Women in the Age of Shakespeare*, Santa Barbara, Greenwood Press / ABC-CLIO.

KENNEDY, DUNCAN (2006): “Epistolarity: the Heroides”, en HARDIE, PHILIP (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 217-232.

KENNEY, EDWARD (1995): *P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Feminae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

KING, EDMUND (2000): “Stephen of Blois, Count of Mortain and Boulogne”, *The English Historical Review*, 115/461, pp. 271-296.

KNOX, BERNARD (1968), “Silent Reading in Antiquity”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9/4, pp. 421-435.

KNOX, PETER (2002): “The Heroides: elegiac voices”, en WEIDEN-BOYD, BARBARA (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden, Brill, pp. 117-139.

KONG, KATHERINE (2004): *Epistolary Positions: Gender and Authority in Medieval and Early modern French letters*, Michigan, University of Michigan (tesis doctoral).

— (2010): *Lettering the Self in Medieval and Early Modern France*, Cambridge, D. S Brewer.

KONSTAN, DAVID (1997): *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press.

KRETSCHMER, MAREK THUE (2015): "The Play of Ambiguity in the Medieval Latin Love Letters of the Ovidian Age (Baudri of Bourgueil and Gerald of Wales)", en HØGEL, CHRISTIAN AND BARTOLI, ELISABETTA (eds.), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Turnhout, Brepols Publishers, pp. 247-263.

LA PENNA, ANTONIO (1951): "Note sul linguaggio erotico dell'elegia latina", *Maia*, 4, pp. 187-209.

LANHAM, CAROL DANA (1992): "Freshman Composition in the Early Middle Ages: Epistolography and Rhetoric before the *Ars dictaminis*", *Viator*, 23, pp. 115-134.

LATZKE, THERESE (1979): "Der Fürstinnenpreis", *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14, pp. 22-65.

LE DESCHAULT DE MONREDON, TÉRENCE (2017): "La historia contada en imágenes. El Tapiz de Bayeux como crónica visual", en HUERTA, PEDRO LUIS (coord.), *Narraciones visuales en el arte románico: figuras, mensajes y soportes*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, pp. 105-129.

LE GOFF, JACQUES (1985), "Corps et idéologie dans l'Occident médiéval: La Révolution corporelle", en *L'imaginaire médiéval: Essais*, Paris, Gallimard, pp. 123-27.

LEJEUNE, PHILIPPE (1991): "El pacto autobiográfico", *Anthropos*, 9, pp. 47-61.

LIBRÁN MORENO, MIRYAM: "Pudicitia y fides como tópicos amorosos en la poesía latina", *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, pp. 3-18.

LIVINGSTONE, AMY (2010): *Out of Love for My Kin. Aristocratic Family Life in the Lands of the Loire, 1000-1200*, Ithaca, Cornell University Press.

— (2014): "Extraordinariement ordinaire: Ermengarde de Bretagne, femmes de l'aristocratie et pouvoir en France au Moyen-Âge, v. 1090-1135", *Annales de Bretagne et de Pays de l'Ouest*, 121/1, pp. 7-25.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO (1998): "Helenismo, antigüedad tardía, retórica y epistolografía", en BRIOSO SÁNCHEZ, MÁXIMO Y GONZÁLEZ PONCE, FRANCISCO (coord.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Zaragoza, Pórtico, pp. 319-347.

LÓPEZ GÓMEZ, ÓSCAR (2006): "«Paz e sosyego». Un argumento de acción política en la Castilla bajomedieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16, pp. 41-71.

LÓPEZ LÓPEZ, AURORA (1991): "Cornelia, madre de la epistolografía latina", en RAMOS GUERREIRA, AGUSTÍN, *Mnemosynum: C. Codoñer a discipulis oblatum*, pp. 161-173.

— (1994): *No sólo hilaron lana: escritoras romanas en prosa y verso*, Madrid, Clásicas.

LOPRETE, KIMBERLEY A. (2006): "Adela of Blois", en SCHAUS, MARGARET (ed.): *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, New York/London, Routledge, pp- 6-7.

— (1990): "The Anglo-Norman Card of Adela of Blois", *The North American Conference on British Studies*, pp. 569-589.

— (1992): *A Female Ruler in Feudal Society: Adela of Blois (ca. 1067-ca.1137)*, Chicago, The University of Chicago (tesis doctoral).

— (1999): "Adela of Blois: Familial Alliances and Female Lordship", en EVERGATES, THEODORE (ed.), *Aristocratic Women in Medieval France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 7-43.

— (2005): "Gendering Viragos: Medieval Perceptions of Powerful Women", en MEEK, CHRISTINE Y LAWLESS, CATHERINE (eds.), *Victims or Viragos? Studies on Medieval and Early Modern Women*, Portland, Four Courts Press, pp. 17-38.

— (2007): *Adela of Blois. Countess and Lord (c. 1067-1137)*, Dublin, Four Courts Press.

— (2008): "The Domain of Lordly Women in France, ca. 1050-1250", *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, 44/1, pp. 13-35.

LUCAS, ADAM (2016): *Ecclesiastical Lordship, Seigneurial Power and the Commercialization of Milling in Medieval England*, London / New York, Routledge.

LUJÁN ATIENZA, ÁNGEL LUIS (2005): *Pragmática del discurso lírico*, Madrid, Arco Libros.

MACLAUGHLIN, MEGAN (2010): *Sex, Gender, and Episcopal Authority in an Age of Reform, 1000-1122*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARCHEGAY, PAUL (1854): *Archives d'Anjou: recueil de documents et mémoires inédites sur cette province*, Angers, Cosnier et Lachèse, vol. 3.

MARTÍN BAÑOS, PEDRO (2005): *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, Universidad de Deusto.

MARTÍNEZ, JOSÉ Y FLORIO, RUBÉN (coord.) (2006): *Antología del Latín Cristiano y Medieval. Introducción y textos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

MCDONIE, ROBERT (2010): *Absent Friends: Fictions of Friendship in Early Medieval Latin and English Religious Literature*, California, University of California (tesis doctoral).

MCEVOY, JAMES (1999): "The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Transmission and Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c.1500", en HASELDINE, JULIAN, *Friendship in Medieval Europe*, Stroud, Sutton, pp. 3-44.

- MCGREGOR, JAMES H. (1978): "Ovid at School: From the Ninth to the Fifteenth Century", *Classical Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics*, 32, pp. 29-51.
- MCGUSHING, P. (1967): "Catullus' *sanctae foedus amicitiae*", *Classical Philology*, 62/2, pp. 85-93.
- McKITTERICK, ROSAMOND (1989): *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McLAUGHLIN, ELEANOR COMMO (1998): "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology", en RUETHER, ROSEMARY RADFORD (ed.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Eugene, Wipf and Stock, pp. 213-267.
- McNAMARA, JO ANN & WEMPLE, SUZANNE (1973): "The power of Women Through the Family in Medieval Europe: 500-1100", *Feminist Studies*, 1, 3/4, pp. 126-141.
- McNAMARA, MARIE AQUINAS (1961): *L'amitié chez Saint Agustin*, Paris, P. Lethielleux.
- MEWS, CONSTANT (2001): "Virginity, Theology, and Pedagogy in the *Speculum Virginum*", en MEWS, CONSTANT (ed.), *Listen, Daughter: The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, New York, Palgrave, pp. 15-41.
- MIGNE, JACQUES-PAUL (1844-64): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 221 vols., Paris. [En línea] <<http://patristica.net/latina/>> [Última consulta 15/09/2019]
- MILLET, VÍCTOR (2007): *Héroes de libro. Poesía heroica en las culturas anglogermánicas medievales*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- MINNIS, A.J, SCOTT, A.B Y WALLACE, DAVID (eds.) (1988): *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c.1375: the Commentary Tradition*, Oxford, Clarendon Press.
- MIRANDA, LIDIA RAQUEL (2011): "El bien común y la metáfora corporal en *De paradiso* de Ambrosio de Milán", *Stylos*, 20, pp. 169-180.
- MOMMSEN, THEODORE E. Y MORRISON, KARL F. (trad.) (2000): *Imperial Lives and Letters of the Eleventh Century*, New York, Columbia University Press.
- MORIN, ALEJANDRO (2009): *Pecado y delito en la Edad Media: estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Del Copista.
- MORTON, VERA (2003): *Guidance for Women in twelfth-Century Convents*, Cambridge, Boydell & Brewer.
- MOSER, THOMAS (2004): *A Cosmos of Desire: The Medieval Latin Erotic Lyric in English Manuscripts*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MUNK OLSEN, BIRGER (1982-1989). *L'Etude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles, tomos 1-4*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

— (1986): “La popularité des textes classiques entre le IXe et le XIIe siècle, *Revue d’histoire des textes*, n° 14-15, pp. 169-181.

— (1989): “Les bibliothèques bénédictines et les bibliothèques de cathédrales: les mutations des XIe et XIIe siècles”, en VERNET, ANDRÉ (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Éditions du Cercle de la Librairie / Promodis, vol. 1, pp. 31-43.

— (1995): *La Réception de la littérature classique au Moyen Age (IXe-XIIe siècle): choix d’articles publié par des collègues à l’occasion de son soixantième anniversaire*, Copenhague, Museum Tusculanum Press.

— (2016): “Comment peut-on déterminer la popularité d’un texte au Moyen Âge? L’exemple des œuvres classiques latines”, *Interfaces*, 3, pp. 13-27.

MUÑOZ MARTÍN, NIEVES (1985): *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma*, Granada, Universidad de Granada.

MURPHY, JAMES (1971): “Anonymous of Bologna: The Principles of Letter-Writing (Rationes dictandi)”, en MURPHY, JAMES (ed.), *Three Medieval Rhetorical Arts*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

MURRAY, JACQUELINE (1995): “Thinking about Gender: the Diversity of Medieval Perspectives”, en CARPENTER, JENNIFER Y MACLEAN, SALLY-BETH (eds.), *The Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 1-27.

NEWMAN, BARBARA. (2016): *Making Love in the Twelfth Century. “Letters of Two Lovers” in Context*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

OFFERMANN, WINFRIED (1970): *Die Wirkung Ovids auf die literarische Sprache der lateinischen Liebesdichtung des 11. und 12. Jahrhunderts*, Wuppertal, Kastellaun.

OROZ RETA, JOSE Y MARCOS CASQUERO, MANUEL A. (1994): *San Isidoro. Etimologías. Libros XI-XX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

— (2000): *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe. Libros I-X*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ORTIZ DE LANDÁZURI, MANUEL CRUZ (2017): “¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34/2, pp. 323-339.

OTTER, MONIKA (2012): “Renaissances and Revivals”, en HEXTER, RALPH & TOWNSEND, DAVID (eds.), *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, pp. 535-552.

PASQUIER, HENRI (1878): *Un Poète Latin du XI^e Siècle. Baudri, Abbé de Bourgueil, Archevêque de Dol 1046-1130, d’après des Documents Inédits*. Paris, E. Thorin; Angers, Lachese et Dolbeau.

PATT, WILLIAM (1978): “The Early *Ars dictaminis* as Response to a Changing Society”, *Viator*, 9, pp. 133-155.

PAVEL, THOMAS (1986): *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard University Press.

PÉREZ MIRANDA, IVÁN (2006): “La Muerte de Palamedes. Mentira, falsificación y venganza en la Mitología Griega”, *ARYS*, 7, pp. 47-60.

PETEUL, JULIE (2005): *Aborder l’histoire d’une communauté de femmes aux XI^e et XII^e siècles dans l’ouest de la France. Etude des cartulaires de l’abbaye du Ronceray d’Angers*, Rennes, Université Rennes 2, Mémoire de Master 2, Bibliothèque du CRHISCO.

PIREDDA, ANNA M. GIACINTA (1999): “La figura femminile nella poesia di Venanzio Fortunato”, *Sandalion*, 20, pp. 141-153.

PIVEC, KARL (1939): “Still- und Sprachentwicklung in mittellateinischen Briefen vom 8. – 12 Jahrhundert”, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband*, 14, pp. 33-51.

POZUELO YVANCOS, José María (1991): “Lirica e finzione (in margine a Ch. Batteux)”, *Strumenti Critici*, 15/1, pp. 63-93.

PUIGARNAU I TORELLÓ, ALFONS (1999): “Estética y teología del poder en la Europa Medieval”, *Ars Brevis*, n. 5, pp. 183-207.

RÁBADE VILLAR, MARÍA DO CEBREIRO (2005): *As terceiras mulleres*, Vigo, Galaxia, pp. 19-40.

RABY, FREDERIC (1957a): *A History of secular latin poetry in the Middle Ages*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press.

— (1957b): *A History of secular latin poetry in the Middle Ages*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press.

— (1965): “*Amor and Amicitia: A Medieval Poem*”, *Speculum*, 40/4, pp. 599-610.

RADER, ROSEMARY (1983): *Breaking Boundaries: Male/Female Friendship in Early Christian Communities*, New York, Paulist Press.

RADOMME, THIBAUT (2015): “L’utilité, le plaisir et le jeu. Comparaison des poétiques de Marbode de Rennes et de Baudri de Bourgueil”, en BOUSCHARAIN, ANNE Y JAMES-RAOUL, DANIELLE, *Rhétorique, poétique et stylistique (Moyen Âge-Renaissance)*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, pp. 133-143.

RAMÍREZ DE VERGER, ANTONIO (1989): *Propercio. Elegías*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

RAMÍREZ VIDAL, GERARDO (2018): “La *pistis-fides* como el objeto propio de la retórica”, *Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación*, 3/5, pp. 37-48.

RANCIÈRE, JACQUES (2000): *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris, La fabrique éditions.

RATKOWITSCH, CHRISTINE (1990): “Io und Europa bei Baudri von Bourgueil”, en Könsgen, Ewald, *Arbor amoena comis: 25 Jahre Mittellateinisches Seminar in Bonn, 1965-1990*, Stuttgart, Steiner, pp. 155-161.

REYNOLDS, LEIGHTON DURHAM (ed.) (1983): *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press.

RIBÉMONT, BERNARD (2002): “L’Ovide moralisé et la tradition encyclopédique médiévale: une approche générique comaparative”, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9, [En línea] <<https://journals.openedition.org/crm/907>> [Última consulta 01/10/2019].

RICOEUR, PAUL (2006) [1990]: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.

ROBINSON, IAN STUART (1978): “The Friendship Network of Gregory VII”, *History*, 63/207, pp. 1-22.

ROCA MELIÁ, ISMAEL (trad.) (1986): *Séneca. Epístolas morales a Lucilio*. vol. 1, Madrid, Gredos.

RODGERS, CLINT (2014): “Family Ties to Anarchy: King Stephen and Empress Matilda”, *Wittenberg History Journal*, 18, pp. 23-30.

ROSENMEYER, PATRICIA (2001): *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROSENWEIN, BARBARA (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/London, Cornell University Press.

— (2015): *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2018): “Emotion Keywords”, en CAIE, GRAHAM AND DROUT, MICHAEL (eds.), *Cultural Change, Tradition and Memory in Medieval Literature and Culture*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, pp. 33-51.

RUBIN, MIRI (2009): *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Budapest, Central European University Press.

RUIZ BUENO, DANIEL (trad.) (1962): *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

RUNCIMAN, STEVEN (1983): *Historia de las cruzadas*, vol. 1, Madrid, Alianza.

RUST, LEANDRO (2013): *A Reforma Papal (1050-1150): Trajetórias e críticas de uma história*, Cuiabá, Ed. UFMT.

RUST, LEANDRO Y SILVA, ANDRÉIA (2009): “A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito”, *História da Historiografia*, 3, pp. 135-152.

SABOT, AUGUSTIN (1981): “Les Heroïdes d’Ovide: Preciosité, Rétorique et poésie”, *ANRW II* 31/4, pp. 2552-2636.

SÁNCHEZ RAMOS, VALERIANO (2016): “María: colmena de virtudes. Las abejas en la simbología mariana barroca”, en ARANDA DONCEL, JUAN Y DE LA CAMPA CARMONA, RAMÓN, *Regina mater misericordiae. Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Córdoba, Edicioneslitopress, pp. 613-666.

SÁNCHEZ RIVERA, JOSÉ IGNACIO (2010): “La cruz como icono protector en los espacios de tránsito”, *Estudios del Patrimonio Cultural*, 5, pp 18-30.

SÁNCHEZ, JOSÉ (2008): “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”, *Clío & Crimen*, 5, pp. 106-137.

SANSON, MANUELA (2005): *Balderico di Bourgueil, Marbodo di Rennes, Ildeberto di Lavardin. Lettere amorose e galanti*, Roma, Carocci.

SANTOS PAZ, JOSÉ CARLOS (2007): “Sexo y género en la obra de las escritoras medievales hasta el siglo XII”, en ROMERO PORTILLA, PAZ Y GARCÍA HURTADO, MANUEL REYES (eds.), *De cultura, lenguas y tradiciones: II Simposio de Estudios Humanísticos*, A Coruña, Universidade da Coruña, pp. 137-154.

SCHLOTHEUBER, EVA (2014): “Educación y formación, saber práctico y saber erudito en los monasterios femeninos en la Baja Edad Media”, *Anuario de Estudios Medievales* 44/1, CSIC, pp. 309-348.

SCHMITZ, PHILIBERT (1956): *Les moniales: Tables générales*, vol. 7 de *Histoire de l’Ordre saint-Benoît*, Maredsolis, Les Editions de Maredsous.

SCHUMANN, OTTO (1979): *Lateinisches Hexameter-Lexikon*, München, MGH.

SCOTT, BRIAN (2001): *Hildebertus carmina minora*, Leipzig, Saur.

SCOTT, JOAN W. (1999): “Gender as a useful category of historical analysis”, PARKER, RICHARD AND AGGLETON, PETER (eds.), *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, London, UCL Press, pp. 57-75.

SELLÉS DAUDER, JUAN FERNANDO (2008): “La educación de la amistad: una aproximación conceptual”, *Educación y Educadores*, 11/1, pp. 145-166.

SERRATO GARRIDO, MERCEDES (1991): ““*Monachae Christianae*”. Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, *Habis*, 22, pp. 371-380.

SESTO YAGÜE, LUCÍA (2012): “Tradición cesarista y tradición eneádica en la poesía de corte anglo-normanda en la Baja Edad Media”, *Troianalexandrina. Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 12, pp. 63-88.

SEZNEC, JEAN (1981): *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton, Princeton University Press.

SHEERIN, DANIEL (2002): "Sisters in the Literary Agon: Texts from Communities of Women on the Mortuary Roll of the Abbess Matilda of La Trinité, Caen", en CHURCHILL, LAURIE, BROWN, PHYLLIS & JEFFREY, JANE, *Women Writing Latin. From Roman Antiquity to Early Modern Europe*, vol. 2: *Medieval Women Writing Latin*, London / New York, Routledge, pp. 93-133.

SIGNORI, GABRIELA (1999): "Muriel and the Others...or Poems as Pledges of Friendship", en HASELDINE, JULIAN (ed.), *Friendship in Medieval Europe*, Stroud, Sutton Publishing.

SKINNER, MARY (1984): "Benedictine Life for Women in Central France, 850-1100: A Feminist Revival", en NICHOLS, JOHN AND SHANK, LILLIAN T. (eds.): *Distant Echoes. Medieval Religious Women*, vol. 1, Kalamazoo, Cistercian Publications Inc., pp. 87-113.

— (2000): "Benedictines: Female", en Johnston, William (ed.), *Encyclopedia of Monasticism*, vol. 1, Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 132-137.

SMAIL, DANIEL L. & GIBSON, KELLY L. (2009): *Vengeance in Medieval Europe: A Reader*, Toronto, University of Toronto Press.

SOLÈRE, JEAN-LUC (1997): "The Ancient and Medieval Conception of Nature", en GREGERSEN, NIELS, PARSONS, MICHAEL Y WASSERMANN, CHRISTOPH (eds.), *Studies in Science and Theology*, vol. 3, part. 1, Genève, Labor et Fides, pp. 40-45.

SOLTENER, HELEN (1995): *The Master and Minerva: Disputing Women in Medieval French Culture*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

SOT, MICHEL (1985) "Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles", *Médiévales*, 8, pp.6-17.

SOTO, JOSÉ (2000): "Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII", en DE LA IGLESIA, JOSÉ IGNACIO (coord.): *La enseñanza en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 207-242.

SOUTHERN, RICHARD (1981): *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin Books.

STRAUCH, DIETMAR & REHM, MARGARETE (1991): *Lexikon Buch –Bibliothek- Neue Medien*, München/London/New York/Paris, De Gruyter.

SUÁREZ DE LA TORRE, EMILIO (1987): "Ars epistolica. La preceptiva epistolográfica y sus relaciones con la retórica", en MOROCHO GAYO, G. (coord.), *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León, Universidad de León, pp. 177-204.

TAILLARDAT, JEAN (1982): "Φιλότης, πίστις et foedus", *Revue des Études Grecques*, 95, fasc. 450-451, pp. 1-14.

TANNER, HEATHER (ed.) (2019): *Medieval Elite Women and the Exercise of Power, 1100-1400*, New York, Palgrave Macmillan.

TATLOCK, JOHN (1933): "Muriel: The Earliest English Poetess", *PMLA*, 48/2, pp. 317-321.

TELLENBACH, GERD (1993): *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge Medieval Textbooks.

TESTARD, MAURICE (1984): *Saint Ambroise. Les Devoirs. Livre I*, tome I, Paris, Les Belles Lettres.

— (1992): *Saint Ambroise. Les Devoirs. Livres II-III*, tome II, Paris, Les Belles Lettres.

THIÉBAUX, MARCELLE (1994): *The Writings of Medieval Women. An Anthology*, New York/London, Routledge.

— (2007) (ed. y trad.): *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son: Liber manualis*, Cambridge, Cambridge University Press.

TILLIETTE, JEAN-YVES (1983): “Notes sur le manuscrit des poèmes de Baudri de Bourgueil (Vatican, Reg.Lat. 1351)”, *Scriptorium*, 37, pp. 241-245.

— (1992): “Hermès amoureux, ou les métamorphoses de la Chimère. Réflexions sur les carmina 200 et 201 de Baudri de Bourgueil”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, 104/1, pp. 121-161.

— (1995): “Savants et poètes du Moyen âge face à Ovide: les débuts de l'aetas Ovidiana (v. 1050-v. 1200)”, en PICONE, MICHELANGELO & ZIMMERMAN, BERNHARD (eds.), *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, Stuttgart, M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung, pp. 63-104.

— (2002): *Baudri de Bourgueil, Carmina*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres.

— (2004): “La vie culturelle dans l'Ouest de la France au temps de Baudri de Bourgueil”, en DELARUN, JACQUES (ed.), *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'Ouest de la France*, Turnhout, Brepols, pp. 71-86.

— (2005): “*Nigra sum sed formosa*. Le verset 1, 4 du *Cantique des cantiques* dans l'hagiographie des saintes pénitentes”, *Micrologus*, 13, pp. 251-265.

— (2012): *Baudri de Bourgueil, Carmina*, vol. I (2^a ed.), Paris, Les Belles Lettres.

TORRAS, MERI (2007): “El delito del cuerpo”, en TORRAS, MERI (ed.), *Cuerpo e identidad I*, Barcelona, Edicions UAB, pp. 11-36.

TRAUBE, LUDWIG Y LEHMAN, PAUL (1911): *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, München, C. H. Beck.

TUMANOV, VLADIMIR (2011): “Mary Versus Eve: Paternal Uncertainty and the Christian View of Women”, *Neophilologus*, 95/4, pp. 507-521.

TUTEN, BELLE (1997), *Holy Litigants: the Nuns of Ronceray d'Angers and their Neighbors, 1028-1200*, Faculty of the Graduate School, Emory University (tesis doctoral).

— (2004): “Who was Lady Constance of Angers? Nuns as poets and correspondents at the monastery of Ronceray d’Angers in the early twelfth century”, *Medieval Perspectives*, 19, pp. 255-268.

TYLER, ELIZABETH (2017), *England in Europe: English Royal Women and Literary Patronage, c. 1000 – c. 1150*, Toronto, University of Toronto Press.

ULLMANN, WALTER (2010) [1969]: *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Routledge Revivals, London, Routledge.

VALPY, A. J. (1819): *P. Virgilii Maronis. Opera omnia ex editione Heyniana cum notis et interpretation*, London, Delphin Classics.

VAN HOUTS, ELISABETH (1989): “Latin Poetry and the Anglo-Norman Court”, *Journal of Medieval History*, 15, pp. 39- 62.

— (2016): “Serlo of Bayeux and England”, *Tabularia: Sources écrites des mondes normands médiévaux*, 16, pp. 139-155.

— (2019): *Married Life in the Middle Ages, 900-1300*, Oxford, Oxford University Press.

VAN ROSSUM, IRENE (1999): *Adest meliori parte: A Portrait of Monastic Friendship in Exile in Goscelin’s Liber Confortatorius*, University of York, Centre for Medieval Studies (tesis doctoral).

VÉLEZ SAINZ, JULIO (2017): “*Kalós kai agathós* en el entramado encomiástico de Felipe IV”, en ARELLANO, IGNACIO Y DE ARMAS, FREDERICK (eds.), *Estrategias y conflictos de autoridad y poder en el teatro del Siglo de Oro*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 161-174.

VENARDE, BRUCE (2018) [1997]: *Women’s monasticism and medieval society: nunneries in France and England, 890-1215*, Ithaca, Cornell University.

VERBAAL, WIM (2007): “*Vix Romae Roma recordor*: L’image de Rome dans l’école de la Loire”, *Camenae*, 2, s/p. [En línea] <<http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/Wim.pdf>> [Última consulta 01/10/2019].

— (2013): “How the West was Won by Fiction: The Appearance of Fictional Narrative and Leisurely Reading in Western Literature (11th and 12th century)”, *Fictionality in Global Contexts*, pp. 189-200.

— (2014): “Trapping the Future: Abelard’s Multi-Layered Image-Building”, en HELLEMANS, BABETTE (ed.), *Rethinking Abelard: A Collection of Critical Essays*, Leiden/Boston, Brill, pp. 188-213.

— (2015): “Epistolary Voices and the Fiction of History”, en HØGEL, CHRISTIAN Y BARTOLI, ELISABETTA (eds.), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Turnhout, Brepols, pp. 9-31.

— (2016): “Loire Classics: Reviving Classicism in some Loire Poets”, *Interfaces*, 3, pp. 109-128.

VERDON, JEAN (1976): “Les moniales dans la France de l’Ouest aux XI^e et XII^e siècles. Étude d’histoire sociale”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 75, pp. 247-264.

VIOLI, PATRICIA (1987): “La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar”, *Revista de Occidente*, 68, pp. 87-99.

VON HALM, KARL (1863): *Rhetores latini minores*, Leipzig, Teubner.

VON MOOS, PETER (1965): *Hildebert von Lavardin. 1056-1133: Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart, Hiersemann.

— (1970): “Hildebert de Lavardin, évêque”, en VILLER, MARCEL (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, t. 7, Paris, Beauchesne, pp. 503-504.

VON ROCKINGER, LUDWIG (1863) (ed.): *Briefsteller und Formelbücher*, München, Franz.

WARD, JENNIFER (2006): *Women in England in the Middle Ages*, London/New York, Hambledon Continuum.

WEINTRAUB, KARL J. (1975): “Autobiography and Historical Consciousness”, *Critical Inquiry*, 1/4, pp. 821-848.

WERNER, JAKOB (1905): *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Aarau, Sauerlander.

WHEELER, STEPHEN (2004). “Before the *aetas Ovidiana*: mapping the early reception of Ovidian elegy”, *Hermathena*, 177/178, pp. 9–26.

WILKINSON, LANCELOT (1955): *Ovid Recalled*, Cambridge, Cambridge University Press.

WRIGHT, CONSTANCE (1992): “Vehementer Amo: The Amorous Verse Epistles of Baudry of Bourgueil and Constance of Angers”, en FAJARDO-ACOSTA, FIDEL (ed.), *The Influence of the Classical World on Medieval Literature, Architecture, Music and Culture. A Collection of Interdisciplinary Studies*, Lewiston, The Edward Mellen Press, pp. 154-166.

WRIGHT, THOMAS (1872): *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, London, Longman. [En línea] <<https://archive.org/details/anglolatinsatiri02wrig>> [Última consulta: 29/12/2018].

YSEBAERT, WALTER (2015). “Medieval Letters and Letter Collections as Historical Sources: Methodological Questions, Reflections, and Research Perspectives (Sixth-Fifteenth Centuries)”, en HØGEL, CHRISTIAN AND BARTOLI, ELISABETTA (eds), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Turnhout, Brepols, pp. 33-62.

ZACCARIA, VITTORIO Y BORIAUD, JEAN-YVES (2013): *Les femmes illustres. De mulieribus claris. Bocacce*, Paris, Les Belles Lettres.

ZIOLKOWSKI, JAN M. (2004): “Reseña de *Hildebertus Cenomannensis episcopus, Carmina minora*, de Brian Scott”, *Speculum*, 79/1, pp. 203-205.

ZIOLKOWSKI, THEODORE (2005): *Ovid and the moderns*, Ithaca/London, Cornell University Press.



APÉNDICE DE TEXTOS



BAUDRI DE BOURGUEIL
Cartas en verso



1. A Adela de Blois (134 Tilliette)

Vadis ut insolitos uideas, mea cartula, fastos
Vt regum thalamos et comitum uideas.
Vadis ut egregiam michi gratifices comitissam,
Si tamen ipsa prius gratificeris ei.
Gratificeris ei dicens: «Comitissa, ualeto, 5
Reginae potius nomine digna, uale».
Haec est illius, si nescis, filia regis
Anglos indomitos qui domuit gladio,
Qui sibi Normannos tollentes iura paterna
Perculit ense fero subposuitque iugo. 10
Iste procellosas pro littore duxit abyssos
Et quasi conduxit littora littoribus.
Iste, licet sumptus superauerit imperiales,
Tantae plenus erat fertilitatis opum
Vt uix thesauros aliquis perpenderit eius, 15
Largus militiae, largus et aecclesiae.
Denique tantus erat ut solus fecerit orbem
Numen ad imperii subtrepidare sui.
In dubio tamen est quae stirps utriusque parentis,
Cum mage par fuerit, clarior extiterit. 20
A patribus proauis pater editus utpote consul
Extulerat proauos ex probitate sua,
Addideratque suis nunc tantum rebus honoris
Quantum res olim patribus addiderant.
Sed neque distabat a tanto coniuge coniunx 25
Quam sublimabat regia nobilitas,
Quae deducta potens a nobilitate potenti
Terrae Flandrensis nobile germen erat.
Hosque pares geminos sibimet sic fata dicarant
Vt speciale forent coniugii specimen 30
Regem regina, reginam rex decorabat
Et decus alter erat et decor alterius.
Non uirtute minor successit filia patri,

Vas a ver, mi pequeño pergamino, los insólitos fastos,
 verás los aposentos de los reyes y los condes.
 Vas a ganarme el favor de la ilustre condesa,
 si ella te acoge antes con favor.
 Complácela, diciendo: «condesa, salud, salud a ti 5
 que eres más digna del nombre de reina».
 Ella es, por si no lo sabes, la hija de aquel rey
 que conquistó con la espada a los indómitos ingleses,
 quien a los normandos, que querían quitarle la justicia paterna,
 derrotó con la fiera espada y sometió al yugo. 10
 Este, antes que la costa, guió los mares tempestuosos
 y unió la costa a las costas.
 Aunque él había superado los gastos imperiales,
 estaba lleno de riquezas en tal profusión
 que apenas nadie podría pesar con cuidado sus tesoros, 15
 generoso con las campañas, generoso también con la Iglesia.
 En definitiva, eran tan grande que él solo habría hecho al orbe
 temblar bajo la divinidad de su imperio.
 Sin embargo, en duda está qué linaje, si el de su padre o el de su madre,
 un par igual con mucho, brilló con más brillo. 20
 El padre, que ascendió a conde a partir de sus ancestros paternos,
 elevó el nombre de los ancestros a partir de su probidad,
 y le había dado ahora a sus asuntos tanto honor
 como en el pasado tales asuntos le habían dado a sus ancestros.
 Pero tampoco la mujer distaba de tal marido, 25
 pues una regia nobleza la sublimaba,
 potente descendiente de una potente nobleza,
 era el noble germen de la tierra de Flandes.
 Y así a estos dos el destino había consagrado como iguales
 para que fuesen un especial modelo conyugal: 30
 la reina daba gloria al rey, el rey a la reina,
 y gloria y belleza uno y otro se daban.
 No con menor virtud sucedió la hija al padre,

Excepto quod non militis arma gerit.	
Arma tamen gereret nisi mos opus hoc inhiheret	35
Nec fas est ferro membra tenella premi.	
Vna tamen res est qua praesit filia patri:	
Versibus applaudit scitque uacare libris.	
Haec etiam nouit sua merces esse poetis,	
A probitate sua nemo redit uacuu.	40
Rursus inest illi dictandi copia torrens	
Et praeferre sapit carmina carminibus.	
Ergo ne timeas, nimis est affabilis ipsa,	
Ipsa dabit tempus, et dabit ipsa locum.	
Vtque reor, non te comitissa remittet inanem,	45
Sis licet ipsa rudis, more suo faciet	
Nec tibi praestabit tantillum quod meruisti,	
Praestabit quod sit lausque decusque suum.	
Pene sua est orbi iam munificentia nota,	
Extremos homines iam sua dona uocant.	50
Ipsa michi nota est, nec ego sum cognitus illi,	
Occuluit sibi me rustica simplicitas	
Nec nunc auderem praemittere carmen ad illam,	
Sed uoluit mandans carmen habere meum.	
Quidlibet audiuit nuper de carmine nostro,	55
Innuit applaudens quatenus adiciam.	
Adicio non quod par esse suae probitati	
possit, sed vigeat ex probitate sua;	
materies grandis mea carmina nobilitauit,	
non mea nobilitant carmina materiam.	60
Hanc morum probitas, hanc castum pectus honestat,	
nobilis hanc soboles ornat amorque uiri.	
Sunt tamen et multi, quos commendare puellis	
et decus et probitas et sua forma queat,	
hanc qui temptassent. Sed quid temptasse iuuaret?	65
Seruat pacta sui non uiolanda thori.	

excepto en que no porta las armas de un caballero.	
Armas, sin embargo, llevaría si la costumbre no lo impidiese,	35
no es lícito oprimir los delicados miembros con el hierro.	
Sin embargo, hay una cosa en la que la hija sobrepasa al padre:	
aplaude los versos y sabe dedicar su tiempo a los libros.	
Ella también sabe que los poetas merecen recompensa,	
de su generosidad nadie regresa con las manos vacías.	40
Por otro lado, permanece en ella una torrencial capacidad para componer	
y sabe preferir una poesía a otra.	
Entonces no hay que temer, ella es extremadamente afable,	
ella te dará tiempo, también te dará un lugar.	
Y como creo, la condesa no te enviará de vuelta sin nada,	45
aunque seas rústico, se comportará según su costumbre	
y no te otorgará ese poco que mereces,	
te otorgará lo que sirva de alabanza y de gloria.	
Su generosidad es conocida ya en todo el mundo, o casi,	
sus regalos atraen ya a hombres lejanos.	50
Yo la conozco, pero ella a mí no,	
una rústica simplicidad me oculta a ella.	
Ni siquiera ahora me atrevería a escribirle yo a ella un poema primero,	
pero quiso tener un poema mío y me lo encomendó.	
A lo que recientemente oyó de mi poema,	55
aplaudiendo me hace señas para que añada algo.	
Añado, no lo que pueda estar a la altura de su grandeza,	
sino lo que florezca a partir de su grandeza;	
una gran materia ha ennoblecido mi poesía,	
no mi poesía ennoblece la materia.	60
A ella la honestidad de costumbres, a ella un pecho casto la honran,	
a ella una raza noble y el amor a su marido la adornan.	
Sin embargo, son también muchos los que pueden atraer a muchachas	
con su esplendor, y su grandeza y su belleza,	
y que podrían haberlo intentado con ella. ¿Pero en qué ayudaría que lo intentasen	65
Protege el pacto de no violar su lecho.	

Hanc decor insolitus et inequiperanda uenustas
commendatque simul gratia colloqui.
Sed quis tam duram silicem mollire ualeret?
Inspiciunt sine re, sed iuuat inspicere; 70
praemia magna putant dum spe pascuntur inani,
irritantque suos hanc inhiando oculos.
Nec mirum, quoniam species sua tanta refulget
debeat ut cunctis praefore uirginibus.
Hanc ego uidissem, nisi rusticus erubuissem; 75
ipsam quippe loquens, inspicere erubui.
Tunc, nisi palantes obliquarentur ocelli,
mox exhausisset omnia uerba mihi.
Gorgone conspecta, quamplures destituuntur
taliter a propriis protinus officiis, 80
et coram Circe sic multi dirigere:
non etenim poterant lumina ferre deae.
Vix ideo vidi, vidisse tamen reminiscor,
ut reminiscor ego somnia visa mihi.
Sic me saepe novam lunam vidisse recordor, 85
vel cum vix video, meue videre puto.
Vix ipsam vidi, sed sicut et ipse recordor,
Dianae species anteferenda sua est.
Participaturus verbis ipsius, ad ipsam
accedo et thalamos ocius ingredior. 90
De me quippe suis, veluti praesaga, ministris
dixerat; hac de re promptius excipior.
Obstupui, fateor, substans in limine primo,
Elysios campos esse ratus thalamos.
Nam thalamos operis aulaea recentis obibant, 95
quae cum materies tunc pretiaret opus:
serica materies, opus est quod vivere credas,
quod nobis iteret historias veteres.
Hinc videas elementa novo moderamine iuncta

A ella una belleza insólita y un atractivo incomparable
 y a su vez una gracia en la conversación la hacen valiosa.
 ¿Pero quién habría sido tan fuerte como para moler una roca tan dura?
 La contemplan sin obtener nada, pero es placentero contemplar; 70
 lo consideran un gran premio, mientras son alimentados por una vana esperanza,
 y agotan sus ojos mirándola extasiados.
 No es algo sorprendente, ya que su apariencia brilla tanto
 que está destinada a sobrepasar a todas las muchachas.
 Yo la habría visto, si mi rusticidad no me hubiese hecho enrojecer; 75
 al hablarle, enrojecí al mirarla.
 Entonces, si no hubiera desviado mis ojos,
 pronto se me habrían ido todas las palabras.
 Tras ser mirados por la Gorgona, muchos son alejados
 inmediatamente de sus obligaciones propias, 80
 también ante Circe muchos devienen así, inmóviles:
 no podían mantener la mirada de la diosa.
 Por esa razón apenas vi, y sin embargo recuerdo ver,
 como recuerdo los sueños que he visto.
 Así recuerdo haber visto con frecuencia la luna nueva, 85
 incluso cuando apenas la veo o creo verla.
 Apenas la he visto, pero como también yo mismo recuerdo,
 su belleza está por delante de la de Diana.
 He de compartir palabras con ella, a ella
 me acerco y más rápido entro en su habitación. 90
 A sus sirvientes, como una adivina,
 les había hablado de mí; por eso, he sido recibido más prontamente.
 Admito que me quedé estupefacto, manteniéndome primero en el umbral,
 pensando que la habitación eran los campos Elíseos.
 Pues la habitación estaba cubierta por un tapiz de ejecución reciente, 95
 valioso por los materiales, así como por el trabajo:
 el material, la seda; el trabajo es tal que creerías que las historias antiguas viven,
 tal que nos las trae de nuevo.
 Aquí verías elementos juntados de manera renovada

et librata suis singula ponderibus:	100
antiquumque cahos videas in parte sequestra:	
aer, terra manent insimul, ignis, aqua.	
Astiterat dictans operantibus ipsa puellis	
signaratque suo quid facerent radio.	
Erumpit caelum, tellus manet, ignis et aer	105
iam velut evadunt mobilitate sua;	
corpora iuncta simul faciunt et corpora vivunt;	
desuper, ut decuit, est Opifex operi.	
Pigras dilabens terras interluit amnis,	
undae concretae conficiunt maria.	110
Vivunt impariter iumenta, volatile, repens;	
omnibus his superest, ut dominetur, homo.	
Hinc ad diluvium protendit linea patrum:	
nomina scripta legas, gesta recensa notes	
arbore sub quadam stetit antiquissimus Adam,	115
fructum carpebat Eva viroque dabat;	
quidam crudelis frater, crudelior hoste	
atque homicida, Cain, percutiebat Abel.	
Ecce locum videas, quem turba vocat Paradisum:	
hic quasi perpetuat inveteratus Enoch.	120
Diluvium campis superest et montibus altis;	
dumque natare licet, vivida quaeque natant:	
et lupus, et cervus, et bos, et tigris, et agnus,	
pace nova mites, ecce natant pariter.	
Mirantur montes in summo vertice pisces,	125
aequora mirantur quod leo piscis erat.	
Haec quoque deficiunt, vita sibi deficiente;	
quae modo vivebant putida tabe fluunt.	
His inhiare fuit horrorque et grata voluptas,	
omnia sic videas ut quasi vera putes.	130
Arca ferebatur quo se tulit impetus undae;	
imbres deficiunt et minuuntur aquae,	

y equilibrados por su propio peso:	100
verías el antiguo caos en la parte del medio:	
el aire, la tierra, permanecen junto al fuego, el agua.	
Ella misma ha asistido la obra, dando órdenes a las jóvenes obreras,	
y con su aguja ha asignado lo que harían.	
El cielo se eleva, la tierra permanece abajo, el fuego y el aire	105
ahora como si se evadiesen debido a su rapidez;	
los cuerpos, juntos, se hacen a la vez y los cuerpos viven;	
encima, como debe ser, está el Artífice de la obra.	
Un río, dilatándose, fluye entre las leves tierras,	
las olas, tras agruparse, dan lugar a los mares.	110
De manera diferente viven animales de carga, pájaros, reptiles;	
a todos estos supera, hasta el punto que los domina, el hombre.	
Desde aquí hasta el diluvio se extiende la línea de los padres:	
lees sus nombres escritos, observas sus gestas enumeradas,	
el más antiguo, Adán, permaneció de pie bajo cierto árbol, (poema en florilegia)	115
y Eva cogía el fruto y se lo daba al varón;	
un hermano cruel, más cruel que el enemigo	
y además homicida, Caín, golpeaba a Abel.	
He aquí que ves el lugar que la turba llama Paraíso:	
aquí el viejo Enoc es casi perpetuo.	120
El diluvio inunda los campos y las altas montañas;	
mientras que nadar es posible, todos los seres vivos nadan:	
el lobo, el ciervo, el buey, el tigre, el cordero,	
plácidos en una nueva paz, he aquí que nadan como iguales.	
Los montes contemplan admirados en su cima a los peces,	125
y las aguas contemplan admiradas que el león se vuelva pez.	
Y los animales mueren, la vida se va muriendo;	
los que hasta hace poco vivían, ahora flotan en el putrefacto fluido.	
Horror y también grato placer hubo en admirarlos,	
así todas las cosas veas como si las creyeses ciertas.	130
El arca era llevada adonde el ímpetu de la ola la llevó;	
las lluvias cesan y las aguas menguan,	

apparent montes, occulta renascitur arbor,
hinc procera magis quo tenuatur aqua.
Ecce refert oleam rediens lutulenta columba; 135
putribus incumbis, corve, cadaveribus.
Limosi montes limosaeque paruit arbor,
lurida visa fuit quaeque superficies.
Hoc opus, hoc velum thalami primordia vestit,
illa parte domus qua domus est brevior. 140
At domus in longum, velis obtenta duobus,
temporis eiusdem dissona signa dabat.
Sensus imaginibus erat alter, et altera gens est:
hac genus Hebraeum, hac fabula Graeca fuit,
tunc videas Noe plenum cratera tenentem 145
et veteris reliquos historiae titulos.
Pectine sublimi discernit sidera canus
defectusque senex gignere discit Abram.
Excidium Sodomae signatur, sulphura, flammae;
obnubunt frontem conscia corda manu. 150
Antiquus Jacob virgas decorticat estque
astans propter oves, pastor et ipse gregis.
Venditus est Joseph, Pharaonis et horrea complet
fratribus indulget redditus ipse patri.
Ecce videbatur famosi gloria Moysi 155
Israelitam qui doceat populum;
nec minus et Josue succedit in ordine Moysi
succeduntque duces regnaque iudicibus.
Quae memoranda putes et claro digna relatu
in veli serie singula conspiceres. 160
Consummatur opus veli sub imagine regum,
in reges tempus ducitur a patribus.
En David magnus fulgebat, gloria regum,
cujus in aeternum fama superstes erit.
Hic puer inter oves caput amputat ipse Goliae, 165

las montañas aparecen, el árbol oculto renace,
 cada vez más alto a medida que disminuía el agua.
 He aquí que la paloma, enlodada, vuelve llevando una rama de olivo; 135
 tú, cuervo, atacas a los cadáveres putrefactos.
 Aparecieron los montes llenos de lodo, el árbol lleno de lodo,
 toda la superficie tenía una apariencia amarillenta.
 Este trabajo, este tapiz, viste la entrada de la habitación,
 en la parte de la casa en que la casa es más estrecha. 140
 Pero la casa, a lo largo, desplegaba enfrentados dos tapices
 que de su tiempo mostraban imágenes disonantes.
 Las imágenes tenían un doble sentido, y un pueblo también doble:
 aquí estaba la raza hebrea, allá la fábula griega,
 entonces podrías ver a Noe sosteniendo una copa llena 145
 y las inscripciones que quedan de la historia antigua.
 Con peine sublime contó las estrellas el canoso
 y decrepito viejo Abraham y aprendió a engendrar.
 Está estampada la ruina de Sodoma, el azufre, las llamas;
 los corazones cómplices se cubren la cara con la mano. 150
 El viejo Jacob quita la corteza a las ramas y
 asiste desde cerca a sus ovejas, pastor también él de un rebaño.
 José es vendido y llena los hórreos del Faraón;
 devuelto a su padre, perdona a los hermanos.
 He aquí que aparecía la gloria del famoso Moisés 155
 que será el que enseñe al pueblo de Israel;
 y no menos aparecía también Josué, que siguió en el orden de sucesión a Moisés,
 y guerreros y reyes suceden a los jueces.
 Las cosas que creas que son dignas de recordar y relatar con brillo
 las verías, cada una de ellas, siguiendo una serie en el tapiz. 160
 El trabajo del tapiz termina bajo la imagen de los reyes,
 cubre un tiempo que va desde los padres hasta los reyes.
 He aquí que David, grande, brillaba, gloria de reyes,
 a quien la fama acompañará eternamente.
 Aquí el niño, entre las ovejas, decapita él mismo a Goliath, 165

hic latet, hic tandem regia sceptrum tenet.
Hinc Salomonis opes et cetera facta sequuntur,
et reges alios illud opus memorat.
Alterius veli spatiosa volumina Graecas 170
ostendunt umbras et sua sacra tenent.
In serie prima Saturnia regna leguntur;
jam furit in patrem Juppiter ille deus.
Aurea prima micant, argentea saecula secunda.
Aerea tertia sunt, ferrea quarta rigent.
Fictilis extremae fit imago posteritatis; 175
singula tempus habent gesta locumque suum.
Interponuntur multarum tempora rerum,
ambages veterum Graecaque ficticia.
Tempora Deucalion humana elapsa reformat
et sua Pyrrha viro suggerit auxilium. 180
En auriga novus, hujus quoque nescius artis,
terras exurit Phaethon et ipse ruit.
In volucrem versus rapit omnipater Ganymedem,
exemplumque manet criminis ipse deus.
Juppiter in taurum super aequora subvehit Io; 185
Cadmus Agenorides vertitur in colubrum;
Argi vertuntur decepti lumina centum
in volucrem pictam; nunc quoque vivit avis.
Humidus indicit terris sua festa Lyaeus;
qui renuunt mutat in varias species. 190
Pyramus et Thisbe gladio moriuntur eodem;
ex ipsis autem fabula picta manet.
Conspiciuntur ibi speculantes Hermaphroditum
et querunt talis quid sibi forma velit.
Orpheus Eurydicem Stygiis a sedibus effert;
lex datur, at legem praeproperus violat. 195
Narcissus, propriae pellectus amore figurae,
totus amat semet, semet amando furit.

aquí se esconde, aquí finalmente sostiene el regio cetro.
 Les siguen detrás las riquezas y otros hechos de Salomón,
 y este trabajo conmemora a otros reyes.
 Los espaciosos capítulos del otro tapiz muestran
 los fantasmas griegos y recogen sus misterios sagrados. 170
 El primero que se lee en la serie es el reino de Saturno;
 después aquel dios Júpiter libera su furia contra su padre.
 Primero brilla la edad de oro, en segundo lugar la de plata.
 La edad de cobre es la tercera, en cuarto lugar se consolida la de hierro.
 La imagen de la posteridad más lejana aparece figurada; 175
 cada gesta tiene su tiempo y su lugar.
 De muchas cosas se intercalan los tiempos,
 enigmas antiguos y ficciones griegas.
 Deucalión restaura los tiempos humanos desaparecidos
 y su Pirra le proporciona al varón ayuda. 180
 Aquí un auriga novato, que también ignoraba la técnica:
 Paetón quema las tierras y él mismo muere.
 Convertido en pájaro el padre de todas las cosas rapta a Ganimedes
 y este dios permanece como ejemplo del crimen.
 Júpiter, convertido en toro, sobre las aguas se lleva a Ío; 185
 Cadmo, hijo de Agénor, fue convertido en serpiente;
 los cien ojos engañados de Argos
 se convierten en pájaro ornamentado; todavía ahora vive el ave.
 Lleo, mojado, anuncia a la tierra sus celebraciones;
 a quienes lo desaprueban, él los muta en diversas especies. 190
 Píramo y Tisbe mueren con la misma espada;
 también su fábula queda representada.
 Allí, son vistos los que espían a Hermafrodita
 y se preguntan qué quiere decir tal fisionomía.
 Orfeo se lleva a Eurídice fuera de los aposentos estigios; 195
 una orden es dada, pero precipitándose, viola la orden.
 Narciso, seducido por el amor a su propia apariencia,
 se ama entero a sí mismo, amándose a sí mismo enloquece.

Tot portenta quidem portenta et mille sequuntur et totidem rursus quae sequerentur erant.	200
Nec vacat a Paride sinuosi pagina veli nec Trojae antiquum defuit excidium. Conditur Alba vetus, Romani semina regni, famosae retinet quae monumenta suis.	205
Et res Romanas, et centum nomina regum illud habebat opus, jam quoque finis erat. Ambit enim lectum dominae mirabile velum quod tria raza jungat et arte nova. Nam manus artificis sic attenuaverat artem ut vix esse putes quod tamen esse scias.	210
Aurea praecedunt, argentea fila sequuntur, tertia fila quidem serica semper erant. Sic quoque cura sagax tenuaverat ambo metalla tenuius ut nil hoc posse fuisse rear.	215
Tam subtilis erat quam textit aranea tela et tenuis plus, si tenuior esse potest. Quid subtile magis non Pallas nere doceret, si praesens Pallas nentibus ipsa foret.	220
Non meliore stylo formas perarasset Arachne, si studio praesens ipsa magistra foret. Fama vetusta refert, nisi fama vetusta sit anceps, has geminas artes exseruisse suas, ut studio celebri sibi vendicet utraque nomen- aggrediuntur opus, historias replicant.	225
Incumbit Pallas itidemque incumbit Arachne; propositae titulus laudis utramque ciet. Sed neutram sperem praesens opus exsuperasse, cum superet praesens et pretio et studio. Interluebant rutilo discrimine gemmae et margaritae non modici pretii.	230
Denique tantus erat velo fulgorque decorque	

Tantos portentos son seguidos, de hecho, por otros mil portentos y un número equivalente de nuevo les seguía.	200
Ni de Paris está falta la página del sinuoso tapiz ni tampoco omite la antigua destrucción de Troya. Se funda la antigua Alba, semilla del reino romano, que conserva vestigios de la famosa cerda.	
También la historia romana, y los nombres de cien reyes aquella obra representaba, y ya de hecho llega al fin.	205
Rodea el lecho de la dama el admirable tapiz porque une tres elementos nuevos tanto por su materia como por su técnica. Pues la mano del artesano había suavizado tanto la técnica que difícilmente piensas que sea lo que, sin embargo, sabes que es.	210
Van primero los hilos dorados, les siguen los plateados, los terceros hilos ciertamente eran siempre de seda. También un experto cuidado había atenuado ambos metales de un modo que creo que no es posible nada más fino que este trabajo.	215
La tela era tan sutil como tejida por una araña y más fina, si pudiese ser más fina. Palas no enseñaría a hilar algo más sutil, si Palas en persona hubiera asistido a quienes hilaban.	
No con mejor estilo habría bordado los patrones Aracne, si ella misma en persona, con esfuerzo, hubiese sido maestra.	220
Una antigua historia cuenta, si esta antigua historia no miente, que estas dos desplegaron sus artes para reclamar, cada una para sí, una fama debida a su famoso esfuerzo, y la obra fue acometida, replican las historias.	
Se aplica Palas y del mismo modo se aplica Aracne; el título de una próxima gloria a una y otra estimula.	225
Pero confío en que ninguna sobrepasó el trabajo presente, ya que el trabajo presente es superior en valor y esfuerzo. Brillaban con diferente rojo las gemas y perlas de no poco valor.	230
En resumen, tanto era el resplendor y tanta la belleza del tapiz	

ut Phoebi dicas exsuperasse jubar.
Porro recenseres titulorum scripta legendo
in velo veras historiasque novas.
Ecce videbatur Normannia feta virorum 235
nomine Guillelmum progenuisse ducem.
Finibus a patriis in primis hunc abigebant
et profligabant jura paterna sui.
Protinus hos princeps nimia virtute subactos
legibus edomuit supposuitque suis. 240
Hic successiva serie de consule consul,
mox extra seriem de duce Caesar erit.
Ecce micat caelum, rubeus micat ecce cometes;
crinibus effusis fulgurat in populos.
At ne de stella nos vana putes cecinisse, 245
vidimus hanc omnes plus quoque quam decies.
Stella fuit stellis aliis conspectior ipsa
et, nisi longa foret, altera luna fuit.
Quippe videbatur vestigia verrere longa
et longe proprias spargere retro comas. 250
Antiquata patrum miratur et obstupet aetas
quodque vident dicunt grandia signa fore;
pectoribus matres admoto pignore dolci
pectus et os feriunt et nova signa timent;
a patribus responsa petit sibi junior aetas 255
atque rogando senis pendet ab ore puer
quid res portendat (tamen et portendere dicunt)
ignorant; multis fingere multa licet.
Ecce palatinos virtus Normanna vocarat;
concilium faciunt, consilium capiunt. 260
Ipse loco residens Guillelmus in editiori
quo decuit proceres more sedere iubet;
postquam turba senum iuvenumque tacendo quievit,
quo decuit dominum more locutus, ait:

que dirías que la brillantez sobrepasa la de Febo.
 Todavía hay más: si revisas las inscripciones de los títulos, leerás
 en el tapiz unas historias veraces y recientes.
 He aquí que se veía la Normandía, fértil en varones, 235
 que dio a luz a un duque de nombre Guillermo.
 En primer lugar, lo echaban de la tierra de los padres
 y deponían sus derechos paternos.
 Rápidamente, el príncipe, con inmenso valor,
 los conquistó y los sometió a sus leyes. 240
 Por orden de sucesión él, hijo de conde, se vuelve conde;
 pronto, rompiendo este orden, pasará de duque a César.
 He aquí que el cielo brilla, he aquí que brilla un cometa rojizo,
 con los cabellos sueltos refulge sobre los pueblos.
 Y para que no creas que sobre esta estrella cantamos mentiras, 245
 la hemos visto todos incluso más de diez veces.
 Esta estrella ha sido más visible que las otras estrellas
 y, si no fuera tan alargada, sería una segunda luna.
 Ciertamente parecía que arrastraba una larga estela
 y que la esparcía largamente tras su propio cabello. 250
 La antigua edad de los padres se admira y queda estupefacta:
 lo que ven, dicen, es un presagio de grandes cosas.
 Las madres, trayendo hacia el pecho a su dulce descendencia,
 se golpean el pecho y la boca y temen los nuevos presagios;
 los jóvenes reclaman a sus padres una respuesta, 255
 y el niño, rogando, queda pendiente de la boca del viejo;
 qué cosa predice lo ignoran (sin embargo, mantienen que algo predice);
 al ser muchos, pueden especular muchas cosas.
 He aquí que la nobleza normanda había llamado a los de palacio;
 celebran un consejo, toman una decisión. 260
 Guillermo en persona, sentado en el lugar más elevado,
 ordena a los nobles dónde les acae bien, según la costumbre, sentarse;
 después, la turba de los viejos y jóvenes se va callando y se calma,
 y él, hablando como, según la costumbre, acae bien a un soberano, dice:

«Cur, procures nostri (iamiam cohibete tumultum),
Vos huc excierim, protinus expediam:
legati rediere mei, quos ipse petitum
direxi nuper Anglica regna mihi.
Anglica regna mihi serie consanguinitatis
succedunt, rege dum modo regna carent.
Insuper, heredem me fecit, dum moreretur,
proximus ille meus, et sua scripta dedit.
Legati veniunt, jurant mihi debita regna;
pollicitae fidei nos quoque credidimus;
ipsos et nostros maturius accelerare
jussimus, ut regi foedera nostra ferant.
Inveniunt regem velocius occubuisse,
credite, quam volui quamque necesse fuit.
Quid non Anglorum praesumat spiritus exlex?
Praesumpsere mihi jura negare mea.
Quidam perjuris quod nos diadema deceret
usurpat; nobis missus et ipse fuit.
Ipse manu propria mihi sacramenta peregit;
quam modo mentitur, tunc dedit ipse fidem.
Legatos audite meos». Ipsosque profari
mandat; legati testificantur idem.
Direxere oculos in eos, dum fantur, et aures.
Consulis attente denique verba notant.
Adjecitque heros, quem regni sollicitudo
concutit, et probitas, ut sua jura petat:
«In dubiis rebus, quaeratur quid sit agendum,
egregii procures; nam modo non dubito,
non dubito quid agam; sed quod volo, quaeso, velitis.
Inflectenda quidem jussio nostra manet.
Ipse tamen novi quia vos laudetis idipsum
quod probo, quod laudo, vosque probetis idem.
Non ego sum talis cui debita jura negentur,

«Por qué, mis señores (cesad ahora el tumulto),
os he llamado aquí, rápidamente lo expondré:
mis embajadores, a los que yo mismo recientemente envié
para que reclamasen para mí el reino de Inglaterra, han vuelto.
La sucesión del reino de Inglaterra me toca
por derecho de sangre, pues el reino carece de rey. 265
Además, mi padre me hizo heredero, al morir,
y su palabra por escrito dejó. 270
Los embajadores vienen, juran que el reino se me debe a mí;
nosotros creímos en la honesta promesa;
ordenamos a estos, los nuestros, darse más prisa
en llevar al rey nuestro pacto. 275
Encuentran que el rey había muerto
antes de lo que, creedme, yo quise y de lo que fue necesario.
¿A qué no se atrevería un espíritu, fuera de la ley, de los ingleses?
Se atrevieron a negar mi derecho. 280
Un perjurio usurpa la corona que me convenía;
él mismo en persona nos es enviado.
Aquel, con su propia mano, me prestó juramento;
me dio la lealtad que, ahora, traiciona.
Escuchad a mis embajadores». Y a aquellos manda 285
hablar; y los embajadores testifican lo mismo.
Dirigen sus ojos y sus oídos a ellos, mientras hablan.
Con atención, finalmente, escuchan las palabras del conde.
Y el héroe, al que la preocupación por el reino
y su probidad agitan a reclamar su derecho, añadió: 290
«En los asuntos dudosos, se debe preguntar uno qué hacer,
egregios señores; pues ahora no dudo,
no dudo lo que haré; pero quiero preguntaros qué es lo que queréis.
Ciertamente mi orden permanece inflexible.
Pero como yo sé que alabáis lo mismo 295
que yo apruebo, lo que yo alabo, vosotros lo aprobáis también.
Yo no soy un hombre tal al que puedan negar los derechos debidos,

nec sum Martis ego classica qui timeam.
Immo sum talis cui mox sua dividat hostis,
divisisse tamen si mihi sufficiat. 300
Non hucusque fuit vestrae, proceres, probitatis
contemptos rebus vivere vos propriis:
in Cenomannenses audax Normannia vires
extulit atque ipsos funditus edomuit.
Appula jura regit virtus quoque vestra refrenat 305
et Romae feritas nomina vestra pavet.
Guischardum nostrum sperat fore mille vir<orum>
auditoque ejus nomine febricitat.
Quid referam Gallos vos debellasse feroces
et totiens enses vos hebetasse suos? 310
An potuit vobis obstare Britannia tota?
Andus enim vestros ipse timet gladios;
Burgulio siquidem clementia nostra pepercit;
Andos ad Ligerim noster abegit equus.
Ergo vim solitam perjurus sentiat Anglus 315
nec sua degeneres vos habeat rabies.
Hactenus, o proceres, vos nomine consulis usi,
consulis in regem nomen habete meum.
Nomen ego regis, vos divitias habeatis
dumque vacat, vestras amplificate domos. 320
Omnibus illa bonis, ut nostis, terra repletur;
Gens, imbellis satis et muliebre genus.
Non desunt nobis nisi si tantummodo naves:
ergo quae desunt quique parate rates.
Sitis vos omnes in quinto mense parati 325
nec det vestra moram segnitie zephyris.
Sumptus ipse dabo pugnacibus, arma parabo
ipseque, si vultis, pro duce miles ero».
Suscipiunt alacres Normanni verba jubentis
confirmantque suis ultima verba ducis. 330

ni soy tampoco alguien que tema a las trompetas de Marte.
 Al contrario: soy con el que pronto los enemigos compartirán sus pertenencias,
 si para mí fuese suficiente que las compartan. 300
 Hasta ahora no fue propio de vuestra de probidad, señores,
 que vivieseis en vuestros propios dominios, tratados sin respeto:
 la audaz Normandía contra los de Le Mans las fuerzas
 desplegó y los conquistó por completo.
 Vuestro valor reina con derecho en Apulia y refrena 305
 también la fiereza de Roma, que vuestro nombre teme.
 Imagina que nuestro Guiscardo equivale a mil hombres
 y enfebrecer tras oír su nombre.
 ¿Qué contaré sobre que habéis vencido a los galos feroces
 y que tantas veces habéis debilitado sus espadas? 310
 ¿O es que pudo oponerse a vosotros la Britania entera?
 El mismo Anjou, de hecho, teme vuestras espadas;
 nuestra clemencia perdonó a Bourgueil;
 nuestra caballería expulsó a los angevinos hacia el Loira.
 Así pues, el perjuro inglés sienta vuestra habitual fuerza 315
 y que su rabia no os encuentre inferiores.
 Hasta ahora, oh señores, vosotros habéis usado conmigo el título de conde:
 cambiad mi título de conde al de rey.
 Yo tenga el título de rey, vosotros la riqueza
 y mientras, ociosos, incrementad vuestro patrimonio. 320
 Aquella tierra está repleta, como sabéis, de todos los bienes;
 raza de gente no preparada para la guerra y afeminada.
 No nos falta nada más que solo naves:
 así pues, preparad todos los barcos que faltan.
 Que todos vosotros estéis preparados en el quinto mes 325
 y que vuestra indolencia no cause el retraso de los céfiros.
 Yo mismo pagaré los costes a los guerreros, las armas prepararé
 y yo mismo, si queréis, seré caballero antes que general».
 Los normandos tomaron alegres estas palabras de orden
 y confirman, con las suyas, las últimas palabras del general. 330

Qualiter in silvis saevis aquilonibus arbos
qua vis impegit turbinis acta ruit,
taliter edicto gens haec favet imperiali;
ad sua quisque redit, jamque vacant operi.
Mox faber ex toto lignarius orbe vocatur; 335
vertitur in naves aedificare domos.
Non tot apes pariter carpunt Hyblaea salicta,
nec tot Strymonia fertur habere grues
quot sunt artifices, quot jussis artibus instant:
principis edictum praeproperabat opus. 340
Sentinas, remos, antennae, transtra, ceruchos
et reliquos usus omnis adaptat homo.
Ceduntur silvae, cadit ornus, quercus et ilex
deque suo pinus stipite diripitur,
advehiturque senex abies a montibus altis 345
cunctis arboribus fecit opus pretium.
Mox in litoribus videas consurgere silvam
et loca plana vides quo modo silva fuit.
Ille potens Xerxes non tantam jungere classem
nec tantum potuit jungere navigium. 350
Utque magis stupeas, subito ter mille carinas
jungit et armato milite cuncta replet.
Has praeter, turbae fuerat sua cymba pedestri;
altera fert dominos, altera navis equos.
Navis et aurato surgebat regia rostro, 355
quae poterat tumidum non timuisse fretum.
A domina pupi clamatur: "Solvite funes !"
Funes solvuntur; navita quisque ruit.
Nauticus exoritur clamor mixtusque tumultus:
uxores, matres turbaque plorat iners, 360
ista virum votis, haec virgo salutat amicum
insequiturque oculis quaeque puella suum;
ista serenatos reditus celeresque precatur,

Así como en los bosques, con la fiereza de los Aquilones, el árbol
 en que la fuerza de un tornado impacta, cae sobre la costa,
 así el pueblo favorece esta orden imperial;
 cada uno vuelve a su casa, y ya dejan tiempo para su labor.
 Pronto carpinteros de todo el mundo son llamados; 335
 pasan de construir casas a construir naves.
 No tantas abejas liban juntas los sauces de Hiblea,
 ni tantas grullas tiene, como se cuenta, Estrimonia
 como tantos obreros hay que se aplican en los trabajos comandados:
 la obra iba más rápido que lo que había ordenado el príncipe. 340
 Todo hombre ajusta las sentinas, los remos, los mástiles, travesaños, drizas
 y demás aparatos.
 Los bosques son talados, cae el fresno, el roble y la encina,
 el pino es arrancado de su tocón,
 y desde las altas montañas el viejo abeto es transportado: 345
 el trabajo puso en valor a la reunión de todos los árboles.
 Pronto, en las costas, verías un bosque levantarse
 y ves las llanuras donde antes hubo bosque.
 Aquel poderoso Jerjes no pudo reunir tan grande flota
 ni reunir tantos barcos. 350
 Y para que más te sorprendas, rápidamente tres mil naves
 reúne y llena de caballeros armados.
 Además de estos, tiene otros barcos para la multitud de soldados de infantería;
 una nave lleva a los señores, otra a los caballos.
 La nave regia se levantaba con aureo espolón 355
 con el que no temer la hinchazón del océano.
 Desde la principal se grita: “¡Soltad amarras!”
 y las amarras son soltadas; todos los marineros corren.
 El clamor de los marineros se eleva y un tumulto mezclado:
 mujeres, madres y una multitud llora, sin consuelo. 360
 Esta saluda al marido con rezos, aquella muchacha al amigo
 y cada joven sigue con los ojos al suyo;
 esta implora vueltas serenas y rápidas,

nec vir nec mulier abstinet a lacrimis.
Urbs Asiae regnique caput, Priameia Troja, 365
carmina quam Graecis subjacuisse ferunt,
tunc cum bella Sinon captae misceret et ignes,
reddere tam magnum non potuit strepitum.
Imperii jussu ceduntur milia patrum
Romae, Roma suis ignibus occubuit, 370
tunc in clamorem damnumque dolorque coegit
innumeros populos praesidiumque fugae;
tunc, licet immensum, non aequiperasse fragorem
istum crediderim, nunc ubi nemo tacet.
Sidera si caeli ruerent, si machina mundi 375
si terras omnes aequora praeriperent,
non haec majorem poterant fecisse fragorem
nec fieret clamor amplior in populo.
Ut portum fugere rates altumque per aequor
fit via, clamor abit fitque repente quies. 380
Jamque gubernator ventos et sidera spectat
incumbuntque suo jugiter officio;
obliquando sinus in ventos carbasa vertunt;
tandem, tranquillo remige, litus habent.
Naves et proceres procerumque vocabula velum 385
illud habet, velum si tamen illud erat.
Ut ferus Anglorum princeps allabatur oris
inquit: «Terra, vale, si mihi, terra, faves.
Te vult perjurus nobis auferre tyrannus
perjuriique reus debita nostra negat. 390
Detur perjuro nobis te auferre tyranno
perjuriique reo tollere nostra queam.
Nolo tuos agros, regio mea, depopulari;
hostibus hostis ero; pax, mea terra, tibi!»
Inde jubet qui signa ferant quique agmina ducant, 395
collocat extremos, collocat et medios.

y ningún varón ni ninguna mujer se abstiene de las lágrimas.
 La ciudad de Asia y capital del reino, la Troya de Príamo, 365
 la que, según cuentan los poemas, fue sometida por los griegos,
 cuando Sinón mezcló en la conquistada tierra la guerra y los incendios,
 entonces no pudo repetir tan grande estrépito.
 Bajo la orden de un general murieron miles de senadores
 de Roma, Roma pereció en su propio incendio, 370
 entonces el daño y el dolor empujaron
 a innumerables gentes a gritar y a la defensa en la fuga;
 incluso así, aunque el fragor fue inmenso, no creo que equiparese a este
 de ahora, en el que nadie guarda silencio.
 Si las estrellas del cielo se desplomasen, si la máquina del mundo colapsase, 375
 si todas las aguas se apoderasen de las tierras,
 no podría causarse un fragor mayor
 ni ocasionar un más alto clamor entre las gentes.
 Cuando los barcos habían dejado el puerto y por alta mar
 encuentran la ruta, el clamor se desvanece y se hace de repente la calma. 380
 Y ya el piloto estudia los vientos y las estrellas
 y cada uno se aplica sin pausa a su trabajo;
 las velas, poniéndose de lado, ofrecen su curvatura hacia el viento;
 finalmente, con el tranquilo remo, llegan a la costa.
 Aquel tapiz da cuenta de las naves, de los señores y de sus nombres, 385
 si es que aquel era un tapiz.
 Cuando el fiero príncipe de los ingleses llega a la costa,
 dice: «Tierra, te saludo, si me eres, oh tierra, favorable.
 Un perjurio, un tirano, te quiere arrancar de nosotros,
 y culpable de perjurio, niega lo que se nos debe. 390
 Que se nos conceda arrancarte del perjurio tirano,
 y que pueda quitar lo nuestro al culpable de perjurio.
 No quiero, oh mi país, expoliar tus campos,
 seré enemigo de mis enemigos; ¡a ti, tierra mía, la paz!». 395
 Así dispone quiénes llevan los estandartes y quiénes guían los batallones,
 coloca a unos en los extremos, a otros en el medio.

Jam resonant litui, jam Martia classica clangunt.
Milite cum multo comminus hostis adest.
Cum necdum pugnam miles Normannus inisset. 400
Frigida corda gravi diriguere metu.
Nam nec erat numerus nec erat qui dicere posset
adversae gentis copia quanta fuit.
Hastarum multos densissimus ordo fefellit,
nam, nisi luceret lancea, silva fuit.
Hostis, equo abjecto, cuneum densatur in unum 405
qui, nisi desiperet, intemerandus erat;
nam neque Normannus consertos audet adire,
nec valet a cuneo quemlibet excipere.
Arcubus utantur dux imperat atque balistis,
nam prius has mortes Anglia tunc didicit: 410
hinc didicere mori quam non novere sagitta,
creditur a caelo mors superingruere.
Hos velut a longe comitatur militis agmen,
palantes post se miles ut excipiat.
Spicula torquentur, multi stantes moriuntur. 415
Gentes densatae non poterant cadere.
Tunc prae tristitia gens effera praeque pudore
egreditur palans insequiturque vagos;
Normanni simulantque fugam fugiuntque fugantes,
intercepit eos undique praepes equus; 420
Ilico caeduntur, sic paulatim minuuntur
nec minuebatur callidus ordo ducis.
Tandem jactura gens irritata frequenti,
ordinibus spretis, irruit unanimis.
Tunc quoque plus solito fugientum terga cecidit 425
et miles vultum fugit adusque ducis;
tunc Normannorum prope sunt exterrita corda
et tunc optabant delituisse fuga;
occisumque ducem vulgabat opinio vulgi:

Ya resuenan las trompetas de guerra, ya suenan los clarines marciales.
 El enemigo está cerca, mano a mano con muchos soldados.
 Todavía no habían empezado los soldados normandos la batalla.
 Sus corazones se helaron por un gran miedo. 400
 Ni había manejar de contar ni había quién pudiera decir
 cómo de grande era la multitud de adversarios que allí había.
 La fila densísima de lanzas engañó a muchos,
 de hecho, si no llegase a relucir la lanza, parecía un bosque.
 El enemigo, tras abandonar el caballo, se agrupa en un único batallón 405
 el cual, si no desesperaba, permanecía inextricable;
 por otro lado, los normandos no se atreven a atacar a quienes están agrupados
 ni pueden extraer a ninguno del batallón.
 El general ordena hacer uso de los arcos y las balistas,
 de hecho, es ahora la primera vez que Inglaterra conoce estos modos de matar: 410
 a partir de aquí, aprendieron que las flechas, que no las conocían, traen la muerte,
 creen que la muerte les llega violentamente desde el cielo.
 A estos, aparentemente, los acompaña una columna de soldados desde lejos,
 abriéndose detrás de ellos para que el soldado pueda salir.
 Lanzan jabalinas, muchos de los que estaban de pie mueren. 415
 Tanta gente apretada que ni podían caer.
 Entonces este pueblo cruel, debido a la tristeza y la vergüenza,
 desperdigándose sale y persigue a los desertores;
 los normandos fingen la huida y escapan de quienes los ponen en fuga,
 caballos veloces por todos lados los interceptan; 420
 inmediatamente son masacrados, así, paulatinamente, son reducidos,
 sin embargo, la hábil columna del general no había sido reducida.
 Al final, el pueblo, enojado por los frecuentes sacrificios,
 acabó deshaciendo la fila y atacó a la vez.
 Entonces mueren quienes habían dado la espalda para huir 425
 en número mayor que el habitual, y el soldado huye bajo la mirada del general;
 los corazones de los normandos están cerca de colpasar de miedo
 y en ese momento deseaban haberse dado a la fuga;
 entre el pueblo se extiende el rumor de que el general ha sido asesinado:

hoc rumore magis marcida turba fugit. 430
Hinc titubare suos princeps praesentit, et inquit
(et subito galeam submovet a capite):
«State, precor, nostri memores vestrique meique;
vivo quidem, vivo, nil timeatis, ego.
Gens mea, quid fugitis? Praesto est victoria nobis 435
utendum nobis omnibus est gladio.
En vires vestras viresque probetis avitas:
jam fugient hostes, aggrediamur eos.
Quo fugeritis?» ait, «Procul est a litore classis,
nos ipsam nobis spem simul abstulimus. 440
Moenia quae nobis? Utendum est vindice dextra;
in manibus vestris vivere sive mori est».
Cornipedem properus calcaribus urget aenis
atque hostes subito fulminat ense fero.
Non Hector tantus Graecos, nec tantus Achilles 445
stravit Trojanos, fortis uterque tamen.
Cetera turba ducem sequitur, furit ira pudorque,
jam cessisse pudet jamque manu geritur.
Hic ferit ense fero, ferit hic horrente machaera.
Fit via spiritibus vulnere multimodo. 450
Mars utrisque favet partique arridet utrique,
quaelibet in caedem pars animata ruit.
Mors cita subsequitur, isti moriuntur et illi,
mors aderat gladiis praeproperata suis.
Lassari potuit, nisi fallor, turba sororum; 455
stamine non rupto, plurimus occubuit.
Multus abit moriens injussus ad infera regna
Fataque mille suis accelerant manibus.
Indemnis neutri cedit victoria parti,
arida caesorum gleba cruore fluit. 460
Tandem, ne caeli praesagia vana fuissent,
Normannis deitas propitiata favet.

a causa de este rumor la debilitada turba huye entera. 430
 Es entonces que el príncipe presiente que los suyos tambalean
 y, quitándose de repente el casco de la cabeza, dice:
 «Parad, os lo suplico, pensad en nosotros, en vosotros y en mí;
 estoy vivo, ciertamente, estoy vivo, no temáis nada.
 Oh, mi pueblo, ¿por qué huís? La victoria está de nuestra mano, 435
 todos tenemos que servirnos de la espada.
 ¡Aquí, probad vuestra fuerza y la fuerza de los ancestros:
 ya huyen los enemigos, avancemos hacia ellos!
 ¿Adónde huiríais?», dice, «La flota está lejos de la costa,
 hemos dejado atrás esa esperanza al mismo tiempo. 440
 ¿Qué murallas tenemos? Usaremos la diestra para vencer;
 ¡en vuestras manos está si vivir o si morir!»
 Aguijonea su caballo con las espuelas de bronce
 y fulmina a los enemigos de repente con fiera espada.
 Ni el gran Héctor dispersó así a los griegos, ni el gran Aquiles a los troyanos, 445
 fuertes como eran, sin embargo, uno y otro.
 El resto de la multitud sigue al general, rabiosos de ira y vergüenza,
 ahora les avergüenza haberse retirado y ahora con la mano actúan.
 Este hiere con fiera espada, este con la terrorífica daga.
 A través de diferentes heridas, se hace camino para que salgan las almas. 450
 Marte favorece a uno y otro bando y sonríe a ambos,
 que con ánimo corren hacia la muerte.
 La rápida Muerte les sigue, estos y aquellos mueren,
 la muerte, muy deprisa, ayudaba a sus espadas.
 Pudo haberse cansado, si no estoy equivocado, la turba de las hermanas; 455
 muchos cayeron sin que hubiesen cortado los hilos.
 Muriendo, muchos se van a los infiernos sin que se hubiese dado la orden,
 y con sus manos ellas tienen que acelerar mil destinos.
 La victoria no abandonará, indemne, a ninguno de los dos bandos,
 el árido campo emana la sangre de los asesinados. 460
 Finalmente, para que no fuesen vanos los presagios del cielo,
 la divinidad propiciada favorece a los normandos.

Perforat Hairaldum casu letalis arundo;
is belli finis, is quoque causa fuit;
is caput impurum regali cinxerat auro 465
sceptraque perjura laeserat ipse manu.
Anglica turba pavet, auget Deus ipse pavorem
inque fugam legio tota repente labat
nec posthac potuit populus tantus revocari,
impetuosa fugit praecipitata manus. 470
Suffocat multos, dum ceditur, impetus ipse;
multi tunc armis interiere suis.
Omnibus arma nocent; qui possunt arma reponunt
qui modo pugnabat miles inermis abit.
Mox, laxis frenis, fugientum terga fatigat 475
Normannus; multos proterit ales equus.
Normannos animat praesentis causa triumphi,
Anglos rex caesus ac timor exanimat;
Normannos acuit ne bellum cras iteretur,
Anglos sollicitat mors sibi contigua. 480
Acrior insurgit Normannus tigride feta;
passim procumbit mitior Anglus ove.
Utque lupus, quem saeva fames ad ovile coegit,
parcere non novit innocuis gregibus,
at non desistit pecus usque peremerit omne, 485
sic Normannorum non tepet asperitas.
Sed miserante Deo bellum clademque diremit
nox Anglis spatium praesidiumque fugae.
Anglis nulla fuit nox opportunior illa,
qua valere suis consuluisse malis. 490
Nocte locum capiunt quemcumque occasio praebet;
hi spelaea tenent, hi frutices subeunt.
Nobilitas tenuata licet tamen occupat urbes
saeptaque munivit moenia rarus homo.
Jamque dies aderat, cum dux victricia signa 495

Una flecha letal atraviesa a Harold por azar;
 él fue el término de la guerra, como también él había sido la causa;
 él había ceñido su cabeza impura con oro real 465
 y había ofendido el cetro con su mano perjura.
 La multitud inglesa entra en pánico, Dios mismo acrecienta el pavor
 y la legión entera de repente se da a la fuga
 y ni incluso después pudo este gran pueblo reorganizarse:
 el impetuoso bando, precipitándose, huye. 470
 A muchos estrangula este mismo ímpetu de la huida;
 muchos se matan con sus propias armas.
 A todos las armas matan; quienes pueden las dejan atrás:
 el caballero que antes luchaba se marcha ahora desarmado.
 A continuación, sin freno, los normandos 475
 hostigan las espaldas de los que huyen; los caballos, en su vuelo, aplastan a muchos.
 La perspectiva de un triunfo anima a los normandos,
 la muerte del rey y el temor desanima a los ingleses;
 la idea de no volver a librar una batalla al día siguiente estimula a los normandos,
 la muerte próxima angustia a los ingleses. 480
 Los normandos se lanzan con más fuerza que una tigresa en cinta;
 en todas partes los ingleses, más inofensivos que las ovejas, sucumben.
 Así como el lobo, a quien el hambre cruel lo lleva a atacar el redil,
 no conoce la compasión por el inocente rebaño,
 y no desiste en matar a todas las ovejas, 485
 así la dureza de los normandos no se aplaca.
 Pero, gracias a Dios misericordioso, la guerra y el desastre los interrumpe
 la noche, respiro para los ingleses y protección para la fuga.
 Para los ingleses, ninguna noche fue más propicia que aquella,
 que les daba la posibilidad de cuidar sus males. 490
 Por la noche, ocuparon todo lugar que la ocasión les presta;
 unos ocupan cavernas, otros se esconden bajo los arbustos.
 La nobleza, aunque reducida, sin embargo ocupa ciudades
 y escasos hombres protegen, rodéandolas, sus fortificaciones.
 Y ya llegaba el día, cuando el general manda llevar 495

afferri mandat alloquiturque viros:
«O genus infractum, gens invictissima semper,
quos ad regna vocant lucida signa poli,
quamvis bellorum vos debilitaverit ingens
impetus atque labor noctis et excubiae, 500
carorumque licet sua corpora sint inhumata,
quidam letali vulnere deficiant,
attamen ista dies hodierna laboribus instat;
haec nobis pacem sola dies pariet.
Res dilata nocet, nocuit dilatio multis; 505
anticipemus eis mutua colloquia.
Dum titubare licet inconsultique vacillant,
sunt inhibenda sibi tempora consilii.
Non grave sit nobis onus hujus ferre diei:
pacem defessis lux hodierna dabit. 510
Dum titubant victi, dum marcida colla supinant,
dum sine rege vagus est reliquus populus,
aggrediamur iter, subito veniamus ad urbes;
defunctorum animas Omnipotens habeat.
A spoliis igitur simul omnes abstineamus, 515
ne sint exuviae multiplices oneri;
cras autem spoliis laetari detur opimis;
augebo spoliis munera magna satis».
Ad ducis admonitus exercitus impetit hostem;
hos animi probitas, hos ducis urget amor. 520
Morte quidem plures retinentur, vulnere pauci:
ne desint pugnae vulnere dissimulant.
Alterius partis resonant ululatibus aedes
nec locus a lacrimis est aliquis vacuus.
Non vacat a lacrimis mulier juvenisque senexque 525
nec tractabatur de patriae auxilio.
Coepit interea properans dux impiger instat,
efferus hinnit equus, pugna parata micat.

los estandartes victoriosos y arenga a los hombres:
 «Oh, raza incólume, oh, raza siempre invencible,
 a quienes llaman a reinar las luminosas señales del cielo,
 por mucho que os hayan debilitado una ingente cantidad de guerras,
 el ímpetu y el esfuerzo de la noche y la vigilancia, 500
 aunque los cuerpos de vuestros seres queridos estén sin sepultura
 y algunos sufran por una herida mortal,
 sin embargo, este día añade a los trabajos los asuntos de hoy;
 este día, y solo este, nos traerá la paz.
 Un asunto, al prolongarse en el tiempo, hiere, y la dilación ya hirió a muchos; 505
 anticipémonos a sus negociaciones.
 Mientras puedan titubear y, sin poder ser consultados, vacilen,
 debemos evitar darles tiempo para reflexionar.
 Que no sea para nosotros pesado llevar la carga de este día:
 el día presente dará paz a los exhaustos. 510
 Mientras titubean los vencidos, mientras sus cansados cuellos reposan,
 mientras que, sin rey, el pueblo restante está vagando,
 pongámonos en camino, súbitamente lleguemos a las ciudades;
 que el Todopoderoso reciba las almas de los difuntos.
 En consecuencia, también, abstengámonos todos de los expolios, 515
 no sean los múltiples botines una carga;
 mañana, por el contrario, vendrá el tiempo de alegrarse con los ricos expolios;
 aumentaré con ellos mi ya suficientemente grande fortuna».
 El ejército, ante las arengas del general, ataca al enemigo;
 a unos mueve la probidad de espíritu, a otros el amor por el general. 520
 Ciertamente, muchos son retenidos por la muerte, pocos por una herida:
 para no faltar a la batalla, disimulan las heridas.
 En el otro bando, las casas resuenan con los lamentos
 y ningún lugar está libre de llanto.
 Ninguna mujer, ni joven, ni anciano, está libre de llanto 525
 y no se trataba de auxiliar a la patria.
 Mientras tanto el enérgico general, apresurándose, insta a comenzar,
 el cruel caballo relincha, la lucha, ya preparada, refulge.

«Hostis adest!» Aliqui clamant a turribus altis frigore corda pavent, membra pavore rigent. Arma viris desunt, vir muris, rector utrisque; non est qui jubeat more coire viros. Si tamen arma viris, vir muris, rector utrisque esset, turbaret haec simul ipse pavor.	530
Quid facient? Muros evelli, tecta cremari seque trucidari pallida gens similat. Turpe tamen censent si statim deditionem, non de pace prius praemoniti, faciant.	535
Moenia cinxerunt quali potuere corona imbellis legio, virgo, senex, pueri, ut quasi bellica gens de pace loquantur honeste. Dux procul a muris alloquitur procures: «Omnia temptemus: quid enim temptasse nocebit? Urbi mandemus foedus amicitiae; si renuant foedus, capiemus justius arma».	540
Haec ait et pacem mandat eamque rogat. Cives accipiunt pacem pacemque redonant; urbs patet; excipitur dux alacri facie. Protinus applaudit provincia civibus illis; collaudant factum suscipiuntque ducem.	545
Nobilitas, populus, urbes simul, oppida, rura, supra se regem constituere ducem. Guillelmus consul rex est de consule factus. Sanguinis effusi nuntia stella fuit.	550
Obtinuit regnum rex obtinuitque ducatum dux, et sic nomen Caesaris obtinuit. Solut et ipse duos, dum vixit, rexit honores, cunctis Caesaribus altior et ducibus.	555
Nemo ducum melior, non regum fortior alter, Rex diadema gerens, dux ducis arma tulit. Regis divitiae, sua gloria, bella, triumph	560

«¡El enemigo está aquí!», gritan algunos desde las altas torres;
los corazones se aterrorizan por el frío, los miembros se congelan por el terror. 530
Los hombres son privados de armas, los muros de hombres, unos y otros de un líder;
no hay quien mande a los hombres organizarse juntos de la manera acostumbrada.
Si, por el contrario, los hombres tuviesen armas, los muros hombres, y unos y otros un
líder, los sobrecogería el mismo terror.
¿Qué harán? El pueblo, pálido, se imagina 535
los muros derribados, los techos quemados, su propia masacre.
Sin embargo, consideran una vergüenza la rendición inmediata,
antes de recibir las proposiciones de paz.
Equiparon las murallas con las tropas que pudieron,
legión no preparada para la guerra de muchachas, viejos, niños, 540
para, como pueblo belicoso, hablar honestamente sobre la paz.
El general, lejos de las murallas, habla a los nobles:
«Intentemos todo: ¿qué daño hará intentarlo?
Propongamos a la ciudad un pacto de amistad;
si declinan el pacto, con más derecho tomaremos las armas». 545
Esto dice, propone la paz y la pide.
Los ciudadanos aceptan la paz y la paz dan de vuelta;
la ciudad se abre; el general es acogido por felices rostros.
Inmediatamente el país aplaude a aquellos ciudadanos;
elogian el hecho y apoyan al general. 550
La nobleza, el pueblo, las ciudades y las villas, las aldeas
se someten al general y lo hacen su rey.
El conde Guillermo, de conde que era, fue hecho rey.
Lo que anunciaba la estrella era derramamiento de sangre.
El rey obtuvo su reino y el duque obtuvo su ducado, 555
y así obtuvo el nombre de César.
Él mismo, y solo él, ejerció mientras vivió este doble honor,
mayor que todo César y que todo duque.
Ningún otro duque fue mejor, ni ningún rey más fuerte,
como rey lleva la corona, como general, las armas de duque. 560
Las riquezas del rey, su gloria, guerras, triunfos,

in velo poterant singula visa legi.
Veras crediderim vivasque fuisse figuras,
ni caro, ni sensus deesset imaginibus.
Littera signabat sic res et quasque figuras, 565
ut quisquis videat, si sapit, ipsa legat.
Haec quoque, si credas haec vere vela fuisse,
in velis vere, cartula nostra, legas.
Sin autem, dicas: «Quod scripsit debuit esse,
hanc divam talis materies decuit. 570
Ipse coaptando quae convenient speciei
istius dominae scripsit et ista decent».
Denique quis cameram, quis digne tigna domorum
quisve pavimentum, quisve tot expediet?
Singula si refero, tibi taedia progenerabo, 575
nec tamen ista pigro sunt tenebranda situ. -
Ergo brevi calamo libabo cetera, non quod
materia caream, vel stilus obsit hebes,
excessisse modum sed epistola nostra videtur
nec res tanta magis non brevianda fuit. 580
Haec cortina deae lectum vicinior ambit
quae ducis et patris fert monimenta sui.
In thalami caelo caeli quoque nosse meatus
ipsius posses assiduamque rotam.
At, quamvis staret, tamquam tamen ipsa rotabat 585
machina; sic studium fecerat artificis.
Aptaratque polos, Helicem simul et Cynosuram;
quaeque colore suo pinxerat et studio.
Lactea zona, suo distincta colore decenter,
et rubicunda simul et glacialis erat. 590
Zodiacus sua signa gerit, sua lactea zona,
circulus omnis adest et duo solstitia.
Extremus vertex Arcturus et ipse vocatus
visibilis nobis haec sua signa gerit.

en el tapiz se pueden leer, vistas en detalle.
 Habría creído que las figuras eran reales y estaban vivas,
 si las imágenes no hubiesen estado faltas de carne ni de sentimiento.
 Un título firmaba así todas las escenas y personajes, 565
 para que cualquier persona que lo vea lo lea ella misma, si sabe.
 Si crees que este tapiz existió de verdad, esto también
 sobre el tapiz, mi pequeño pergamino, en verdad podrías leer.
 Si por el contrario dijeras: «Lo que escribió tuvo que ser,
 porque semejante materia a esta divina persona le acayó bien. 570
 Él los escribió, relacionándolos, para que armonizasen con la belleza
 de la señora, y así armonizan».
 Finalmente, ¿quién retrará dignamente el techo abovedado, quién las vigas de la casa,
 quién el pavimento, quién tantas cosas?
 Si relato cada cosa en detalle, te acabaré aburriendo, 575
 y sin embargo no se debe dejar, por pereza, en las sombras.
 Así ofreceré las restantes cosas con pluma ligera, no porque
 me falte materia, ni porque que se interponga una pluma roma,
 sino porque mi carta parece haber sobrepasado la medida
 y no se puede hablar de tan grande asunto si no es abreviándolo. 580
 Este dosel, que conmemora los recuerdos del duque y de su padre,
 rodea, lo más cerca posible, el lecho de la diosa.
 En el cielo del tálamo también puedes conocer los movimientos del cielo
 y su constante rotación.
 Por mucho que permaneciese quieto, sin embargo, rotaba como si 585
 fuese la máquina; así lo había conseguido hacer el esfuerzo del artesano.
 Y había acomodado los polos, tanto a Hélice como a Cinosyre;
 cada cosa la había pintado de su color y con esfuerzo.
 La Vía Láctea, apropiadamente adornada con su color,
 también era a la vez rojiza y glacial. 590
 El Zodíaco lleva sus constelaciones, la Vía Láctea las suyas,
 todas las órbitas están representadas y los dos solsticios.
 El extremo más alto, también llamado Arturo,
 visible a nosotros, lleva estas constelaciones.

Est polus Arcturum qui subvehat inque rotetur 595
hunc circa caeli machina tota simul.
Est polus, est regio caecis immersa cavernis
quam, quia conticuit pictor, ego taceo.
Circulus ipse duas habet et collimitat Ursas,
nostris visibilis appropiansque oculis. 600
Inter utramque jacet Serpens circumfluus Ursam,
in cujus flexu sistitur Ursa minor;
majorem cauda complectitur, osque caputque
erigit inque pedem circinat Herculeum;
ipsam nempe caput urget pes Herculis alter 605
alter enim pes est curvus abusque genu;
Herculis et vultus tamquam conversus ad Austrum
intuitu recto respicit Ophiuchum;
obsitus a lumbis est idem pelle leonis,
cujus crus dextrum mox Lyra contiguit. 610
Albidus expansis Cygnus velut evolat alis;
Cepheus est subtus, Cassiopeia secus.
Andromedam videas quae palmas tendit utrasque;
haec cervice sua femina tangit equum.
Deltoton a dextris est forma triangula juxta 615
confinesque plagas Arietis obtinuit.
Quodque tenet Perseus caput est de Gorgone truncum;
hic Agitatoris calce caput reprimat;
a pede pes procul est, quia Taurum pes premit alter,
dextra caput gestat, laeva manus gladium. 620
Arcturi custos, piger ille senexque Bootes,
respicit Arcturos Herculeumque pedem.
Herculis a dorso praeclara Corona videtur,
Serpentis medii quae caput appropriat.
Anguifer a dorso, superapparente Sagitta, 625
vicinat volucris quae Jovis armiger est;
ipsa caput Cygni semper quasi mandere temptat.

Hay un polo, hecho para sostener a Arturo, para que ruede 595
 alrededor de este último toda la máquina celeste a la vez.
 Hay un polo, hay una región insertada en unas cavidades oscuras,
 que, como fue omitida por el pintor, yo no la menciono.
 Ese círculo, visible y cercano a nuestros ojos,
 contiene a las dos Osas, con las que limita. 600
 Entre una y otra Osa se extiende la Serpiente,
 en cuya curvatura se asienta la Osa menor;
 a la cola se abraza la mayor, que la boca y la cabeza
 levanta, y se enrosca hacia el pie de Hércules;
 el otro pie de Hércules ciertamente aplasta esta cabeza, 605
 el otro pie se dobla desde la rodilla;
 el rostro de Hércules, cuando se gira hacia el Sur,
 parece mirar directamente a Ofiuco;
 tiene cubiertos sus lomos con la piel del león,
 y la Lira está contigua a su pierna derecha. 610
 El Cisne Blanco, con las alas extendidas, parece que volase;
 debajo está Cefeo, a su lado Casiopea.
 Podrías ver a Andrómeda, con las dos palmas abiertas;
 esta mujer, con su cuello, toca al caballo.
 Por la derecha está Deltoton, de forma triangular, 615
 y toca la región contigua de Aries.
 Lo que Perseo sostiene es la cabeza decapitada de la Gorgona;
 él pisa con el talón la cabeza del Auriga;
 los pies están separados, porque el otro pie se apoya en Tauro,
 la mano derecha lleva la cabeza, la izquierda la espada. 620
 Custodio de Arturo, aquel lento y viejo Boyero
 observa a Arturo y al pie de Hércules.
 En la espalda de Hércules aparece la espléndida Corona,
 que está cerca de la cabeza de la Serpiente, que se encuentra en medio.
 Por detrás el Serpentario, por encima la Flecha, 625
 y se avecina al pájaro que porta las armas de Júpiter;
 como si siempre intentase morder la cabeza del Cisne.

Delphinus semper obuius instat Equo.
Qua quoque Zodiaci magis ardua linea surgit,
Cancris designant sidera solstitium; 630
comportatque suos in semet Cancer Asellos
nec praesepe suis bestiolis deerat.
Et qua Zodiacus declinat solque, gradatim
orbe rotante, ferus mox Leo subsequitur.
Proximat hunc Virgo quae librat in ordine pensas 635
sed Libram Scorpii brachia progenerant.
Scorpio subsequitur, quem Serpentarius angens
et velut infestans calcatur utroque pede.
Imminet Arcitenens, pedibus caudaque ferinus:
penna coaptat avem, sed facies hominem; 640
Haec velut extensa minuitur forma sagitta.
Tu, Capricorne, tenes altera solstitia.
Qua committuntur plaga lactea Zodiacusque,
albicolores sunt et nivei Gemini;
separat a Tauro Geminos Agitator et Haedi, 645
nam Taurum curvo percutit ipse pede;
at pede producto Taurus petit Oriona,
Orionis pes impetit Eridanum.
Eridanus siquidem, longo sinuante recursu,
appropians Ceto, Tela vocatur ob id. 650
Inde sequens Aries noctemque diemque coaequat;
tempus adaequat idem tempore Libra suo.
Succedunt Pisces. Tua stella refulget, Aquari,
tangere quae caudam vult, Capricorne, tuam.
In Piscem magnum diffundit Aquarius urnam, 655
Bestia cui Pistrix proxima semper erit.
Ensifer Orion spectat confinia Tauri,
sub cuius pedibus est Lepus, inde Canis.
Infima navis erat, Navis quae dicitur Argo;
a pupi navis ista propinqua Cani, 660

El Delfín, sin descanso, se acerca por el camino del Caballo.
 Allí donde la ruta del Zodíaco alcanza su punto más alto,
 las estrellas de Cáncer marcan el solsticio; 630
 y Cáncer lleva en sí mismo sus Burros
 y no faltaba ni el pesebre para sus pequeñas criaturas.
 Y allá donde el Zodíaco desciende con el sol, paso a paso
 con la rotación del mundo, pronto le sigue el fiero León.
 Está cerca de este Virgo, que mantiene en equilibrio unas pesas, 635
 pero a Libra son las pinzas de Escorpio las que la generan.
 La sigue Escorpio, al que el Serpentario parece estrangular
 y atacar pisándolo con ambos pies.
 Inmediatamente se encuentra Sagitario, una fiera salvaje por sus pies y su cola:
 sus alas son de ave, pero su rostro de hombre; 640
 esta forma amenaza como si tensase una flecha.
 Tú, Capricornio, tienes el segundo solsticio.
 Allá donde se juntan la región láctea y el Zodíaco
 están los blancos y níveos Géminis;
 el Auriga y los Cabritos separan a Géminis de Tauro, 645
 de hecho golpea a Tauro con su curvo pie;
 y Tauro, con la pata estirada, se dirige a Orión,
 el pie de Orión entra en el Erídano.
 De hecho, Erídano, con su largo curso sinuoso,
 aproximándose a la Ballena, es llamado por esto “Hilo”. 650
 Entonces Aries, el siguiente, hace igual la noche y el día;
 Libra, en su tiempo, iguala también el tiempo.
 Sucede Piscis. Tu estrella destella, Acuario,
 que quiere tocar tu cola, Capricornio.
 Sobre el gran Pez derrama Acuario su ánfora, 655
 a quien la Bestia Ballena siempre será la más cercana.
 Orión, el portador de la espada, observa los confines de Tauro,
 bajo cuyos pies está la Liebre, después el Can.
 En la parte más baja había una nave, aquella que llaman la Nave Argo;
 por la popa, la nave está cerca del Can, 660

a prora vero Centaurus et ipsa supinam
in dextra portat bestia bestiolam;
hanc quoque Centaurus portare putatur ad Aram,
quae quasi sacra micat, igne sacro rutilans.
Centauro Navique simul superastat Ilhydrys, 665
cui superest Corvus Urceolusque simul.
Proximus Anticanis Geminis est, et praeit Hydram;
vendicat hunc totum lactea zona sibi.
His inerant signis superedita nomina semper,
stellarum numerus, tempora, circuitus. 670
Littera signabat superaddita nomina signis,
signabat cursus, tempus et officium.
Horologos etiam possem numerare meatus,
copia sed fecit me cumulata inopem.
Hoc fuerant camerae laquearia picta labore, 675
singula signabat forma colorque suos.
Praeterea septem, spatio sed non in eodem,
stellas conspiceres inferiore loco.
In curru proprio quasi stabat Solis imago
isque videbatur irradiare domum. 680
Lucebant radii, lucebat fervidus axis,
efflabant ignem naribus ejus equi.
Luna sibi suberat, speciemque globumque retentans
ipsa; suum lumen Sol tribuebat ei.
Nam quando obliquis sibi vultibus adversantur, 685
conspicitur proprio Luna vigere globo;
mox geminum cornu semesa videtur habere
paulatimque velut deficit in nihilum.
Cum vero fratri succedit tramite recto,
exhilarata, micans pleniter orbe suo, 690
tunc fit ut eclipsin sol ipse pati videatur,
in rectum cum fit obvia luna sibi.
Algens Saturnus, inopacus decrepitusque,

por la proa, ciertamente, está Centauro,
 bestia que porta en su mano derecha una pequeña bestia acostada;
 a esta, según se cree, el Centauro lleva al Altar,
 que como un lugar consagrado resplandee, rojizo por el fuego sagrado.
 Por encima del Centauro y la Nave está la Hidra, 665
 a la que a su vez sobrepasa el Cuervo y la Copa.
 Can Menor está lo más cerca posible de Géminis y precede a la Hidra;
 la Vía Láctea lo reclama todo para sí.
 En la parte de arriba de estas constelaciones aparecen siempre los nombres,
 el número de las estrellas, sus épocas, sus rotaciones. 670
 Un título situado encima señalaba los nombres de las constelaciones,
 indicaba los cursos, época y funciones.
 Podría enumerar también sus movimientos estacionales,
 pero la abundancia acumulada me vuelve incapaz.
 Con este trabajo, habían sido pintados los paneles del techo de la habitación, 675
 cada cosa estaba caracterizada por su forma y su color.
 Además, podrías ver, aunque en otra zona y no en esta,
 siete estrellas de rango inferior.
 La imagen del Sol estaba parada en su propio carro
 y parecía irradiar con sus rayos la habitación. 680
 Los rayos relucían, relucía su ardiente cuádriga,
 los caballos resoplaban fuego por sus narices.
 La Luna se situaba debajo de él, conservando ella misma su forma y su esfera;
 el Sol le daba su propia luz.
 Cuando sus rostros, oblicuos, se giran contra el otro, 685
 la Luna es vista en la plenitud de su esfera;
 pronto, comida a medias, parece tener dos cuernos gemelos
 y paulatinamente disminuye hasta la nada.
 Cuando en verdad sigue a su hermano, en línea recta,
 se regocija, brillando plenamente con su orbe, 690
 entonces ocurre que es el sol el que parece sufrir un eclipse,
 cuando la luna le sale al encuentro en línea recta.
 El glacial Saturno, pálido y decrepito,

quem veterana facit frigiditas sterilem,
vix in ter denos cursum piger explicat annos, 695
tam lento speram circuit ipse pede.
Stella benigna Jovis, et patre citatior ipsa,
in bis sex annis signiferum peragrat.
Horridus et siccus Mars, belliger immoderatus,
sive furit flammis, sive cruore rubet; 700
ipse repentinos mortalibus edere morbos
dicitur aut populis horrida bella parat.
Signiferum fertur annis lustrare duobus,
estque diu Martem cernere cum nequeas.
Fulgebat Veneris formosa binomia stella, 705
roscida, clara, micans et gemina specie.
Hesperus est sero, mane quoque Lucifer ipsa;
sero Venus fulget, maneque ridet ovans.
Stella salutaris aplaudit amantibus ipsa;
ocior haec anno signiferum peragrat: 710
nam quadraginta ter centum octoque diebus
expleto cursu, lucida stella redit.
Mercuri facunde, tibi facundia linguae
creditur, atque simul mercibus ipse faves.
Ut decet, est rutili tibi prospera forma coloris, 715
tuque novem metis ocior est Venere.
Continguat solis vestigia sidus utrumque,
ambo tenent solis e regione viam.
Ecce pavimenti structura canenda fuisset,
sed refugit sensus mensque veretur hebes. 720
Quis siquidem mundum comprehendere carmine posset?
Namque in eo mundi forma recensita fuit.
Quippe pavementum mundi fuit altera mappa,
hic videas terrae monstra marisque simul.
Res designabant superaddita nomina rebus, 725
sic ea cura sagax pinxerat artificis.

al que la vieja frialdad hace estéril,
 apenas completa, perezoso, su curso en tres veces diez años, 695
 con tan lento pie rodea la esfera celeste.
 La favorable estrella de Júpiter, también más rápida que la de su padre,
 recorre el zodíaco en dos veces seis años.
 Terrible y seco Marte, guerrero sin medida,
 o enfurece en llamas, o enrojece por la sangre; 700
 él mismo, según se dice, repentinas enfermedades lleva a los mortales
 o produce entre los pueblos terribles guerras.
 Se cuenta que recorre el zodíaco en dos años,
 y por un largo período no le puedes ver.
 La hermosa estrella de dos nombres, de Venus, relucía, 705
 húmeda de rocío, brillante, relumbrando también con aspecto doble.
 Es Héspero por la tarde; por la mañana, también, Lucifer;
 por la tarde Venus refulge y por la mañana ríe, regocijándose.
 La ventajosa estrella aplaude a los amantes;
 más rápida que el año recorre el zodíaco: 710
 así es que tras trescientos cuarenta y ocho días,
 al completar su curso, la brillante estrella está de vuelta.
 Mercurio, elocuente, se te acredita la elocuencia del discurso,
 y, a la vez, favoreces el comercio.
 Como es debido, tu próspera figura es de color rojo, 715
 y estás más adelante que Venus nueve vueltas.
 Uno y otro astro siguen el recorrido del sol,
 ambos toman el camino desde la región del sol.
 Aquí la estructura del pavimento sería necesario cantarla,
 pero mi sentimiento rehuye la tarea y mi mente lánguida la teme. 720
 ¿Quién, en verdad, podría encerrar el mundo en el poema?
 Pues en él se compendió la forma del mundo.
 En todos los sentidos el pavimento fue otro mapa del mundo,
 aquí verías los portentos de la tierra y del mar a la vez.
 Los nombres añadidos por encima de las cosas designaban las cosas, 725
 así lo había pintado el cuidado sagaz del artífice.

Ne vero pulvis picturam laederet ullus,
tota fuit vitrea tecta superficie:
ipsa superficies vitreum mare nomen habebat,
730 lucida materies lucidiorque vitro;
hanc ne protereret pes invidus ingredientum,
sustentabatur marmore supposito.
Cingebatur opus fluido viridique colore,
ut maris esset opus quod fluitare putes.
735 Hoc opus Oceani nomen formamque gerebat,
quod penitus limbo cinxerat arva suo.
Insula non deerat et saecla marina videres,
balaenas, cete, cetera monstra maris.
Gurgitibus propriis pisces innare putares,
740 sique forent pisces, prendere posse manu.
Oceano totus terrae sic obsitus orbis
humectabatur fluminibus mediis.
Forma rotunda sibi, speciem quae preferat ovi,
constans mensuris ponderibusque suis.
745 Porro venustabat operum variatio terras,
humanusque labor auxerat effigiem.
Divinus siquidem quaedam construxerat ordo,
quaedam vero manus fecerat artificum.
Disposuit cursus summus moderator aquarum,
750 Tigris et Euphratis, Eridani, Ligeris;
disposuit medias mare quatenus abluat oras
orbis terrarum, quod Mare sit Medium;
disposuit montes, necnon genus omne ferarum
monstrorumque genus et species hominum;
755 disposuit rubras in quadam margine terras,
ut mare quod superest inde rubere queat;
disposuit Syrtes, Scyllaea pericula fecit;
disposuit flammās ut vomat Aetna suas;
disposuit calidas sine flamma qualibet undas;

Para que ningún polvo dañase la pintura,
 toda ella fue cubierta con una superficie vítrea:
 esta superficie tenía el nombre de “Mar de Vidrio”,
 brillante material, más brillante que el vidrio; 730
 para que ningún pie hostil la pisotease al entrar,
 era sostenida por un apoyo de mármol.
 La obra estaba circundada por un color verde agua,
 de forma que pensarías que la obra era un mar que fluía.
 Esta estructura, que con su borde rodeaba plenamente las tierras de cultivo, 735
 llevaba el nombre y la forma del Océano.
 No faltaba una isla y verías las especies marinas,
 ballenas, cetáceos, y los demás monstruos del mar.
 En los abismos enfurecidos pensarías que nadan los peces,
 y si fuesen peces, se podrían agarrar con la mano. 740
 Todo el orbe, la tierra, así cubierto por el Océano,
 en su medio era regado por los ríos.
 De forma redonda, lo que le asimilaba a la apariencia del huevo,
 le correspondía una medida y peso constantes.
 La variedad de los trabajos embellecía las tierras, 745
 y el esfuerzo humano había magnificado su apariencia.
 En verdad el orden divino había construido ciertas cosas,
 otras las había hecho la mano de los artesanos.
 El Organizador supremo estableció el curso de las aguas,
 el del Tigris y Éufrates, del Erídano, del Loira; 750
 dispuso que un mar bañase las orillas
 de medio mundo, que es el Mar del Medio;
 dispuso los montes, y también toda especie de fieras
 y de monstruos, y las razas de los humanos;
 dispuso en cierto cantón las tierras rojas, 755
 para que el mar que las cubre se volviese en consecuencia rojo;
 dispuso las Sirtes, creó los peligros de Escila;
 dispuso que el Etna vomitase sus llamas;
 dispuso las calientes ondas sin fuego;

disposuit dulces et steriles latices; 760
disposuit lacuum varias ab origine causas,
Asphaltitis aquas dissimiles aliis.
Asphaltitis aquae numquam patiuntur ut in se
corpora demergas, aut hominum aut pecorum;
nam super has tauri fluitant, fluitantque cameli, 765
quos si temptabis mergere non poteris.
Scilicet id temptes, hominis quoque brachia stringas,
attamen et strictum flumina rejiciunt;
sed neque sustentant nisi tantum pondera viva,
ergo navigiis invius ille lacus, 770
nec naves novit, nec pisces educat ullos,
in quo demergi vivida nulla queunt;
subvehit accensas locus ille lacusve lucernas,
extinctas vero mittit ad ima sui.
Is locus, iste lacus quondam fuit urbs Sodomorum 775
en luteus lacus est, non hominum locus est;
criminis en veteris retinet locus ille figuram,
crimine qui maduit ecce palude madet.
At labor humanus muratas condidit urbes,
urbibus imposuit nomina quae placuit; 780
nominibusque suis quaecumque fluenta vocavit,
tergaque caerulei perculit ipse maris;
limitibus certis distinxit climata mundi, in
tres partes orbem quadrifidum redigens.
Nec tamen has partes spatium collimitat aequum: 785
orbem paene Asia dimidium rapuit;
Europe et Libye pars altera contigit orbis,
quae Libyae sua pars Africa nomen habet.
Porro pars Asiae prius est recitanda situsque,
carpere summatim si recitare voces. 790
Anteferenda aliis est quam Paradisus honestat,
hanc Paradisus enim nobilitat Domini.

dispuso las aguas dulces y las estériles; 760
 dispuso desde el origen las causas diversas de los lagos,
 las aguas de Asfaltites las hizo diferentes a las otras.
 Las aguas de Asfaltites nunca permiten que en su seno
 sumerjas los cuerpos de hombres o de animales;
 de hecho, sobre ella flotan los toros, flotan los camellos, 765
 si intentases sumergirlos no podrías.
 Por ejemplo, intenta esto, y ata los brazos de un hombre,
 aun atado, las corrientes lo rechazan;
 pero solo soportan los pesos de los vivos,
 por lo que para los navíos este lago es impracticable, 770
 y así no conoce las naves, ni cría a ningún pez,
 ningún ser vivo es capaz de sumergirse en él;
 aquel lugar, o lago, cubre unas luces llameantes,
 tras extinguirse, ciertamente las envía a sus profundidades.
 Este lugar, este lago, fue antes la ciudad de los sodomitas, 775
 he aquí que es un lago de lodo, no un lugar para el hombre;
 he aquí que este lugar retiene la marca de un pecado antiguo,
 lo que ha sido manchado por el pecado, ahora es un pantano sucio.
 En cuanto al trabajo del hombre, fundó las ciudades amuralladas,
 impuso a las ciudades los nombres que le gustaron; 780
 y llamó por sus nombres a todos los ríos,
 y él golpeó la superficie azul del mar;
 separó con límites firmes las regiones del mundo;
 trayendo de vuelta a tres partes, el mundo dividido en cuatro.
 Sin embargo, a estas partes no las delimita un espacio igual: 785
 Asia arrebató para sí casi la mitad del mundo;
 la parte de Europa y Libia toca el resto del orbe,
 cuya parte en Libia tiene como nombre África.
 De aquí en adelante la región de Asia y su situación se deben recitar primero,
 si llamas recitar a desgranar sumariamente. 790
 Debe ir antes que las demás esta, a la que el Paraíso adorna;
 el Paraíso del Señor en efecto la ennoblece.

Hanc ab Europa Tanais disternat unda, ex quo Maeotis dicitur esse palus.	
A Tanai Nilus procul est, a flumine flumen; Nilus et hanc Asiam separat a Libya; attamen Aegyptus Nilum protenditur ultra, austrum pertingens ultima pars Asiae.	795
Hanc quasi retrogradum Medium Mare collateravit hanc circum a tergo circuit Oceanus.	800
Has intra metas terrae est porrectio multa, montes Rhipaei, Caucasus et reliqui: montes Israel, Sina, Carmelus et Ermon, Taurus, mons Libani, Gelboe, mons Sinai, multaque planities, Rubrum Mare, flumina multa, quae potui et poteris dinumerare legens: Jordanis, Farfar, Euphrates, Tigris et Arbes, Ganges et Nilus, Indus, Arax, Tanais, Hermus, Pactolus, Cydnus, Maeander, Orontes, Eusis et Bactrus, Oscorus et Phasides.	805
Hos intra montes, intra sinuosa fluenta sunt variae gentes innumeraeque tribus, diversi mores ut diversae regiones: pars Asiae pecorum parsque ferax hominum, pars hirsutarum genitrix alitrixque ferarum.	810
Grypi, pantherae, tigridis atque leae; nutrit serpentes, homo quos hucusque veretur nec valet a propriis sedibus elicere: sunt etenim montes sua quos vigilantia munit, tangere ne montes audeat ullus homo;	815
quos tamen et montes amor insatiatus habendi, tangere si posset, diripisset eos: nec mirum cum sit mons aureus omnis ab imo aut totus montis gemma sit ipse lapis.	820
Est hucusque tamen homini locus invius ille,	825

Las olas del Tanais, a partir de las que, según se dice, se crea la laguna Meótida, sirven de frontera con Europa.	
El Nilo está lejos del Tanais, un río del otro;	795
el Nilo es el que separa Asia de Libia;	
sin embargo, Egipto se extiende más allá del Nilo,	
lindando la parte más lejana de Asia con el sur.	
El Mar del Medio, como si fuese en sentido inverso, baña un flanco de esta,	
a la que el Océano rodea por la parte de atrás.	800
Dentro de sus fronteras, una gran extensión de tierra,	
los montes Ripeos, el Cáucaso y los demás:	
los montes de Israel, Sinaí, el Carmelo y el Hermón,	
el Tauro, el monte de Líbano, el Gilboa, el monte Sinaí,	
y las amplias llanuras, el Mar Rojo, muchos ríos,	805
que yo pude y tú podrás enumerar al leer:	
Jordán, Farfar, Éufrates, Tigris y Arbis,	
Ganges y Nilo, Indo, Aras, Tanais,	
Hermo, Pactolo, Cidno, Menderes, Orontes,	
el Eusis y el Bactrios, Oscoro y Fasis.	810
En medio de estos montes, entre los sinuosos ríos,	
hay variados pueblos e innumerables tribus,	
diversas costumbres como diversas las regiones:	
parte de Asia es fértil en ganado y otra fértil en hombres,	
una parte engendra y alimenta a las fieras hirsutas.	815
Grifos, panteras, tigres y leonas;	
nutre a las serpientes, a las que el hombre todavía teme,	
él que no es capaz de desalojarlas de sus propias casas:	
y ya que hay montañas que su vigilancia protege,	
ningún hombre se atreve a entrar en ellas;	820
a las que sin embargo el deseo insaciable de poseer	
las habría saqueado, si se pudiese acceder a ellas.	
Y no es de admirar, como quiera que existe una montaña toda de oro, desde abajo,	
o que toda su roca sea de piedras preciosas.	
Y sin embargo, hasta ahora aquel lugar es innacesible para el hombre,	825

quem proprium sibimet squameus anguis habet.
Balsama dat nobis, opobalsama, tus et aroma,
Rugosum nobis hinc piper advehitur.
Solis et aurorae matutinale volumen
et primos Asia prima videt reditus. 830
Praeterea sunt multa quidem quae pullulat ipsa
tertia pars orbis, quae properans taceo.
Finibus Europae Tanais conterminus atque
declivis Asiae lambit utramque plagam.
Europam a tergo qui terrae circuit orbem 835
et decurtat humum circuit Oceanus.
Oceani cumulus terram super inferiorem
exit: quod Pelagus fama vocat Medium.
Hoc pelagus fines Europae claudit et arcet
et simul Europam segregat a Libya. 840
Quippe maris reflui findunt divortia terram
et procul a semet litora dissociant.
Istis limitibus quasi tertius obsitus orbis,
vel mage tertia pars, sic ibi pictus erat.
Riphaei montes Asiae sua jugera partim, 845
Europae partim, fasce suo reprimunt.
Sunt etiam plures porrecti in sidera montes
quos Europa sibi vendicat in proprios.
Nam suus est Athos, suus est precelsus Olympus
qui caeli sub se nubila despiciat; 850
Parnasus suus est, gemino qui vertice surgens,
vatibus acceptus, Thessala rura videt:
ergo duos montes mons idem ferre videtur,
mons alius Cirrha est, Nysaque mons alius.
Mons Jovis, antiquo Mons Julius nomine dictus, 855
occupat Europam circuitu nimio;
hic Appenninum longas quoque provehit Alpes,
mons Jovis, Europae portio non modica.

la serpiente escamosa lo hace suyo.
 Nos da el bálsamo y el opobálsamo, el incienso y el perfurme,
 es de allí que la pimienta rugosa nos llega.
 Asia es la primera en ver el despliegue matutino del sol y de la aurora
 y la primera en ver sus primeros regresos. 830
 Además, hay muchas cosas ciertamente que abundan en esta
 tercera parte del mundo, y que omito para ser rápido.
 El Tanais, frontera común entre el territorio de Europa y
 y las pendientes de Asia, lame una y otra región.
 A Europa la rodea en su parte posterior el Océano, 835
 que circunda el orbe de la tierra y corta el suelo.
 El desbordamiento del Océano se produce donde la tierra está más baja:
 mar que la fama llama Medio.
 Este mar cierra y protege los confines de Europa
 y, a su vez, separa a Europa de Libia. 840
 Ciertamente, los reflujos del mar dividen la tierra
 y separan las costas, quedando lejos entre sí.
 En estos límites, como encerrado, estaba el tercer mundo,
 o mejor, la tercera región, así estaba pintada allí..
 Los montes Ripeos contienen, con su varilla, la extensión, por una parte, de Asia, 845
 por otra, de Europa.
 Hay también otras montañas que se levantaban hacia las estrellas
 a las que Europa reclama para sí como propias.
 De hecho, suyo es el Athos, suyo el muy alto Olimpo,
 que observa las nubes del cielo bajo él; 850
 es suyo el Parnaso, agradable a los poetas, que elevándose sobre un vértice doble
 contempla los campos de Tesalia:
 así pues, un mismo monte parece portar dos,
 uno es el monte Cirra, el otro el monte Nisa.
 La montaña de Júpiter, antes llamada Monte Juliano, 855
 ocupa Europa con su circunferencia gigantesca;
 empuja los extensos Apeninos, también los Alpes,
 esta montaña de Júpiter, porción no pequeña de Europa.

Mons Pyrenaeus quasi murus claudit Iberos,
munit et ambitam mons spatiosus humum. 860
Sunt quoque monticuli quasi quaedam tubera terrae,
quos Europa vehit appropriatque polo:
montem Cassinum videas, videasque Vesaevum,
Garganum et montes conspiceres reliquos.
Inde color viridis laticum, quasi concolor undis, 865
Europae fluvios posse notare dabat.
Danubium magnum major signabat imago;
Ister et ipse quidem dicitur a populis.
Ister et hic, inter Europae maximus amnes,
gurgite septeno defluit in pelagus. 870
Eridanus vero, quem nominat incola Padum,
par Istro fines abluit Italicos.
Rhenus enim Pado pariter succedit et Istro.
Haec recitare prius flumina condecuit:
tres isti siquidem majoris nominis amnes 875
Europam cursu nobilitant proprio.
Subsequitur Ligeris quo nullus amoenior amnis,
sed neque cuius plus unda salubris eat;
quem si scriptores antiqui praeteriere,
invidia tacti, non ego praetereo. 880
Auctor picturae, fluvii non immemor hujus,
hunc Ligeri titulum desuper apposuit:
«Sicut arena Tagi, Ligeris quoque flavet arena,
cui palus et limus, juncus, arundo deest.
Nullius pisces sunt piscibus aequisperandi 885
divini Ligeris, quos sapor ipse probat.
Hic quoque Vigennae fluvius dux et Meduanae,
Elaverem et Sivolum versat in Oceanum.
Est et adhuc fluvius non parvi nominis, undas
qui sociat Ligeris, Cambio Burgulii. 890
Unda quidem Ligeris, teneris infusa puellis,

Los montes Pirineos, como si fuesen una muralla, encierran a los íberos,
 vasto monte que protege el suelo que rodea. 860
 Hay también montículos, casi protuberancias de la tierra,
 a los que la Europa porta y acerca al cielo:
 podrías ver el Monte Cassino y el Vesubio,
 el Gargano y los demás montes contemplarías.
 Después, un color de un verde líquido, casi del color de las olas, 865
 permitía observar los ríos de Europa.
 Una imagen mayor representaba al gran Danubio;
 las gentes le llaman el Ister.
 Y este Ister, el río más grande de Europa, 870
 entra en el mar por siete remolinos.
 El Erídano, al que su vecino llama Po,
 al igual que el Ister baña a los italianos.
 El Rin sucede al Po y al Ister de manera semejante. 875
 Estos son los ríos que convino recitar en primer lugar:
 en verdad, estos tres ríos, de nombre superior,
 ennoblecen Europa con su propio curso.
 Viene después el Loira, ninguna otra corriente era más agradable que él,
 ninguna ola era más beneficiosa;
 al que si los escritores de la Antigüedad omitieron,
 influidos por la envidia, yo no omito. 880
 El autor de la pintura, sin olvidarse de este río,
 escribió encima del Loira este título:
 «Así como la arena del Tajo, la arena del Loira es también dorada,
 en la que no se encuentran ni el pantano ni el barro, ni el junco ni la caña.
 Ningún pez es equiparable a los peces 885
 del divino Loira, a los que avala su sabor.
 También este río guía al Viena y al Mayenne,
 al Allier y al Sioule vierte en el Océano.
 Hay además un río de no poco renombre
 cuyas olas une a las de Loira: el Authion de Bourgueil. 890
 Ciertamente, el agua del Loira, cuando las tiernas muchachas se bañan en ella,

corpora lotarum candidiora facit».
Inachus et Rhodanus, Tiberis, Samoin et Ebrus,
Alud, Srabo, Tagus, Alba, Danab, Hibanus,
Materna et Sequana, Durentia, Margus, Hiberus, 895
Betis, Arar, Minius, Gallicus atque Isara,
Europae rivi post flumina quattuor illa,
Eridanum, Renum, Danubium, Ligerim.
Haec erat Europae depictae compositura
nec deerat pictis nomen imaginibus. 900
Parebant urbes, parebat et insula quaeque;
quaeque notata quidem jure suo fuerant.
En nos ad Libyam cernendi causa vocarat,
transitus et nobis per maris aequor erat.
Mox quasi per pelagus nobis fuit ire necesse: 905
credideram timidus quod fluitaret opus.
Extimui, sed mox spes ipsa resumpta timorem
leniit, et recolo quod mare rebar humum.
Accessi, vidique situm, vidique locatas
urbes et montes et fluviale decus. 910
Hesperii montes, Calpes et stelliger Atlas,
Atlas quem caeli grande fatigat onus.
Conspicias alios convexa per Africa montes
et facie Syrtes horribili videas.
Rursus arenae huc sunt, quas omni sedulitate 915
servant formicae corporis haut modici -
sunt etenim tantae nobiscum musio quantus -;
ipsas auriferas fama vetusta refert.
Flumina sunt Libyes Amsisia, Dara, Baracda,
(LACUNE) 920
Alva, Nigri, Triton Mutulque et flumina pauca:
ille quidem tractus sole calet nimio.
Dives opum tamen est et fertilitate redundat
jumentis et pecoris, sed fera corda viris.

hace que los cuerpos de estas bañistas sean más blancos».
 El Ínaco y el Ródano, el Tíber, Samois y el Maritsa,
 el Olt, el Drava, el Tajo, Elba, Dniéper, el Bug,
 el Marne y el Sena, el Durance, Morava, Ebro, 895
 el Guadalquivir, el Sona, el Miño, y el Isère galo:
 aquí los ríos de Europa después de los cuatro ríos aquellos,
 el Erídano, Rin, Danubio y Loira.
 Esta era la configuración de Europa representada,
 y no faltaba el nombre de ninguna de las imágenes pintadas. 900
 Aparecían las ciudades, también aparecía cada isla;
 y todas las cosas habían sido señaladas de manera conforme.
 Aquí que la necesidad de ver me había traído hasta Libia,
 y el tránsito lo tenía por la superficie del mar.
 A continuación, fue necesario ir como por alta mar: 905
 había creído, temeroso, que el trabajo flotaba.
 Estaba aterrado, pero pronto recuperé la esperanza y el temor
 mitigué, y reconocí que lo que tenía por mar, era suelo.
 Me acerqué y vi el lugar, y vi el emplazamiento
 de las ciudades y los montes y los ríos gloriosos. 910
 Las montañas de Hesperia, Calpe y el Atlas portador de estrellas,
 Atlas fatigado por la gran carga del cielo.
 Observarías las otras montañas por entre los pliegues de África
 y verías a los habitantes de Sirte, de aspecto terrorífico.
 Aquí, de vuelta al desierto, al que con toda diligencia 915
 sirven hormigas de tamaño para nada pequeño
 (son de hecho tan grandes como nuestros gatos);
 una antigua leyenda cuenta que estas arenas son auríferas.
 Los ríos de Libia son Ampsaga, Dra, Barada,
 (LAGUNA) 920
 Malva, Níger, Tritón, el Mutul y otros pocos ríos:
 aquella región era ciertamente calentada por un sol excesivo.
 Sin embargo, había riqueza de recursos y era abundante en fertilidad
 de bestias de carga y de ganado, pero los varones tenían corazones salvajes.

Gens inculta prius, sed ferreus Hannibal ex quo praefuit his, culte vivere gens didicit.	925
In Libyae campis sunt plurima monstra ferarum quae si conspicias, cartula, mox paveas: ursus, rhinocerus, onager, panthera, camelus, inflexusque elephas, pardus, hyaena, leo.	930
Cerasten, jaculum, dypsam simul amphisibaenam haec foveat, ac regulos monstraque multa nimis; aspidis est mater, satyri, fauni, basilisci; silvestres homines Africa progenerat.	935
Aethiopes, Libyae gens ultima, solis in aestu ignibus aeterDnis squalida rura colunt.	940
Et licet hi teneant exusta vaporibus arva, quo minus arboribus est habilis regio, attamen hos ultra loca sunt, loca pervia nulli quae loca non foveat temperies aliqua; tanto sole calent ut eorum sit calor ardor, frigidus huc serpens vix habitare potest.	945
Res est inde magis quam carmina testis et index, quod potes indiciis ipsa probare suis.	950
In tractu vero modicum quid ab igne remoto, cinnamus est arbor, cinnama quae generat.	955
Ista pavimenti praesens structura dabatur; cetera quae nequeo cuncta referre leges.	
At dominae lectus pedibus surgebat eburnis; ingeniosa manus auxerat his pretium.	
Qua regina suum caput inclinando cubabat, grandis staturae grande nitebat opus; nam velut in solio quaedam residebat imago quae, bene si novi, Philosophia fuit.	
Huic sua manabant fluido velut ubera lacte; virgo quidem facie, fronte severa tamen; stellantes oculos ut lumina vera putares	

Pueblo inculto al principio, mas cuando el férreo Haníbal lo controló, aprendió a vivir como un pueblo cultivado.	925
En las llanuras de Libia hay multitud de fieras monstruosas que, si las viesess, oh papiro, en seguida entrarías en pánico: el oso, el rinoceronte, el onagro, la pantera, el camello, y el elefante de cuerpo flexible, el leopardo, la hiena, el león.	930
A la víbora, al jabalí, a la dípsade y a la anfisbena favorece, y al régulo y a muchos otros monstruos. Y es madre del áspid, del sátiro, del fauno y del basilisco; África engendra hombres salvajes.	
Los etíopes, el pueblo más apartado de Libia, bajo el calor del sol en los fuegos eternos cultivan escuálidos campos.	935
Y aunque ellos ocupan las tierras devastadas por los aires calientes, una región no tan apta para los árboles, hay sin embargo más allá de estos lugares otros lugares, inaccesibles para nadie, que no son favorecidos por ninguna templanza;	940
un sol tan fuerte los calienta que su calor es fuego, la serpiente fría aquí apenas puede vivir. Esto, más que el poema, es testigo y señal de lo que puedes comprobar por sus propias indicaciones.	
En esta región, ciertamente no muy lejos del fuego, se encuentra el árbol de la canela, que produce canela.	945
Para quien estaba delante, se ofrecía esta estructura del pavimento; todo lo demás que yo no puedo cantar, tú lo leerás. Pero el lecho de la dama surgía sobre pies de marfil; una talentosa mano había aumentado su valor.	950
Donde la reina, acostada, reposaba su cabeza una gran obra, de dimensiones grandiosas, brillaba grandiosamente; cierta imagen estaba como sentada en un trono y, si entendí bien, era la Filosofía.	
Sus pechos emanaban una especie de corriente de leche; con cara ciertamente de muchacha, su frente era, sin embargo, severa; pensarías que sus brillantes ojos eran ojos de verdad,	955

membraque personae congrua conspiceres.
Aetatis justae, licet esset plena dierum,
Cui neque marcuerat aut vigor aut species. 960
Sed neque nuda fuit, sed operta sedebat imago,
excepto vultu qui quasi nudus erat.
Haec digitum dextrae tendebat, more magistrae,
effigies; septem discipulae suberant.
Qua comitissa pedes in lecti parte locabat, 965
harum tres oculos ante docentis erant.
At gradus inferior poterat tamen esse coaequus
dictantis pedibus, haec et eburna strues.
Quattuor intentae verbis signisve magistrae
gressibus haerebant indiciisque suis. 970
Quod puer audieram, de quo persaepe putaram,
haurio quadrivium visibus et trivium.
Attamen ipsa duas aliis quasi praeficiebat,
ejus et inspiceres has tenuisse pedes.
Quae sibi dextra sedet quasi cymbala percutiebat, 975
tangebant citharas, organa, sistra, lyras,
concordi calamos spiramine saepe replebat.
Sic ad concinnos invigilans modulos,
haec demulcebat homines dulcedine tanta
ut recreare hominis ipsam animam valeat. 980
Nam status humanae vigor et modulatio vitae
quodam concentu, nescio quo, regitur,
ut de quadrata videatur surgere forma
quae formis reliquis amplius est solida;
namque aer undis, terrae concordat et igni 985
et neutrum in quadro dissonat a neutro.
Quattuor his et sic concordat vivificans vis,
mensura ut parili singula vivificet;
nec veluti quinta vis adjectiva videtur,
sed nexu quodam tetragonum solidat. 990

y sus miembros, como podrías ver, están en armonía con los del personaje.
Aunque estaba cargada de días a sus espaldas, tenía la edad justa,
con su fuerza y su belleza sin marchitar. 960
Y no estaba desnuda, el cuerpo sentado, estaba velado,
excepto por el rostro que casi estaba desnudo.
Esta figura levantaba un dedo de la mano derecha, a la manera
de una maestra; siete discípulas estaban a sus pies.
En la parte del lecho donde la condesa colocaba los pies, 965
tres de aquellas estaban ante los ojos de la docente.
En la parte inferior, que sin embargo podía estar igualada
a los pies de la recitadora, había también un grupo de marfil.
Las cuatro, atentas a las palabras y gestos de la maestra,
seguían de cerca sus pasos e indicaciones. 970
Lo que de niño yo había escuchado, a partir de lo que a menudo he reflexionado,
el *quadrivium* y el *trivium*, lo extraigo de esta visión.
Pero, sin embargo, aquella (la Filosofía) parecía poner al frente a dos de entre las otras,
que verías cómo las tenía a sus pies.
La que está sentada a su derecha parecía golpear los címbalos, 975
tocar la cítara, el órgano, el sistro, la lira,
a menudo llenaba los juncos con respiración armoniosa.
Así, vigilante de las concordantes melodías,
ella suavizaba a los hombres con tanta dulzura
que era capaz de regenerar sus almas. 980
Pues la condición, el vigor y el ritmo de la vida humana,
están regidos por algún tipo de armonía, desconozco por cuál,
de modo que parecen surgir a partir de la forma cuadrada,
la forma que, con mucho, permanece como la más sólida;
de hecho, el aire está en armonía con el agua, la tierra y el fuego 985
y ninguno de los cuatro disuena con ninguno.
Con estos cuatro también así está en armonía una vivificante fuerza,
que con distribución parecida a todos vivifica;
y no es vista como una quinta fuerza añadida,
sino que consolida el tetrágono con un nexo. 990

Hic harmoniae typicalis compotus atque
caelestis rhythmus corpora nostra regit.
Huic velut applaudit nostrae symphonia vocis;
ille quidem rhythmus est prior, hic sequitur.
Hoc quoque consistit totius fabrica mundi, 995
omnia dum condit Conditor, hunc habuit.
Hinc est, si nostras concentus percutit aures,
quatenus interior exilaretur homo.
Discipulae vero fuit hujus Musica nomen,
officio cuius cuncta magis vigeant. 1000
Fecerat hanc ideo sibi Philosophia secundam,
jusserat et pedibus semper adesse suis;
quippe per hanc aliae sibi consensere sorores
atque per hanc ipsas consona mens aluit.
Hanc secus assistens virgo speciosa sedebat, 1005
a pedibus dominae contiguata suae.
Haec etiam digitos manuum sic articulabat
ut tamquam numeros efficeret digitis.
Et numeris numeros collatos saepe videres,
et qui multiplicent vel generent alios. 1010
Hi decurtantur, si quando multiplicantur,
hi quasi pinguescunt transiliuntque modum;
attamen et modus est quod abundant vel breviantur;
sicut abortivus est tamen iste modus:
centipedes est esse homines modus immoderatus 1015
necnon unipedem non modus et modus est;
alter enim parium nimium crassatur abundans,
alter inops et egens deficit a quod erat.
Inter eos autem quidam numerus reperitur
quem tu perfectum jure vocare queas; 1020
nec remanet citra nec summam tenditur ultra;
sed magis in semet summaque parsque redit;
cujus per partes si fit sua summa, redactae

El recuento figurativo de la armonía junto con los ritmos celestes rigen nuestros cuerpos. A este es como si lo aplaudiera la sinfonía de nuestra voz; aquel ritmo ciertamente es anterior, este le sigue.	
También constituye la arquitectura de todo el mundo: cuando el Creador fundó todas las cosas, lo usó.	995
Por eso ocurre que, si un canto golpea nuestras orejas, el hombre se regocija en lo más profundo.	
El nombre de aquella discípula fue, ciertamente, Música, por cuyo servicio todas las cosas adquieren más vigor.	1000
Por esta razón la Filosofía la hizo su segunda, y le había ordenado estar siempre a sus pies; por supuesto, gracias a ella las otras hermanas mantuvieron la armonía y, a su vez, por ella una mente armoniosa las alimentó.	1005
Se mantenía sentada a su lado una bella muchacha, justo a los pies de su señora.	
Además, los dedos de sus manos se articulaban como si estuviese representando números con los dedos. Y verías números puestos al lado de números, que multiplican o producen otros.	1010
Estos disminuyen si alguna vez se multiplican, aquellos crecen casi más allá de toda medida; sin embargo, también es una medida lo que abunda o lo que se reduce; aunque esta medida sea abortiva:	
un hombre de cien pies supondría una medida desmesurada y un único pie, aunque no tenga medida, también sería una medida; es decir, que el primero, en su abundancia, condensa el exceso, el segundo, resulta débil y pobre respecto a lo que era.	1015
Entre ellos, sin embargo, se halla un número que serías capaz de llamar, con razón, perfecto; no se queda por abajo ni se extiende más allá del total; sino que la suma de sus partes lo trae de vuelta a sí mismo; si se realiza la suma a través de sus partes, el reagrupamiento	1020

partes nil aliud quam quod erat faciunt.
Ex hoc exemplum senarius omnibus esto, 1025
et cuius numeri summa rependet idem:
per partes etenim si sex diviseris aequas,
pars tria dimidia est, tertia pars duo sunt,
unum pars sexta; quas si deducis in unum,
reddita pars parti sex simul efficiunt. 1030
Signabat quasdam tenui discrimine formas,
dans aliis alios nominibus numeros,
et monadem formam, diadem triademque docebat:
digna Deo prima est, altera materiae;
pollebat triades, idealibus apta figuris; 1035
est igitur taetras quae faciat solidum.
Hae faciunt formae decadem tantum duplicate,
non repetitorum summula quo residet.
Haec et plura simul numeratrix virgo canebat
et propria numeros effigiabat acu. 1040
A dominae vero residentis parte sinistra
astabant propter discipulae geminae.
Prima videbatur calamo contingere caelum
atque coaptabat nomina sideribus.
Et calamus cubitalis erat, namque aptior haec est 1045
ad discernendos summula sola polos.
Cur sol retrogradus, cur luna citatior iret,
haec discernebat pectine doctiloquo,
cur sol tam lentus solarem circuit orbem,
motio quid lunae menstrua significet. 1050
Arcturos, Hyadas Pliadasque diserta canebat,
quot stellas habeant singula signa poli.
Quantum distaret Septemtrio solis ab ortu
at centrum caeli qua regione manet,
quot cubitis Aquilo fuerit semotus ab Austro 1055
quotque interstitiis sint ea seposita,

de las partes da como resultado ninguna otra cosa que lo que ya era. 1025
 El senario es un ejemplo para todos de esto,
 de un número cuya suma equivale a sí mismo:
 si en partes iguales el seis divides,
 la parte del medio es tres, la tercera parte es dos,
 la sexta uno; si las vuelves a juntar en una unidad,
 las partes reunidas a su vez dan como resultado seis. 1030
 Representaba ciertas figuras sutilmente diferenciadas,
 dando a cada número nombres distintos,
 y enseñaba sobre la figura de la mónada, de la díada y la tríada:
 la primera es digna de Dios, la segunda de la materia;
 la tríada es poderosa, propia de formas ideales; 1035
 es entonces la tétrada la que constituye las formas sólidas.
 Estas formas, solo con retomarlas una segunda vez, constituyen la década,
 donde persiste el total de las que no se repiten.
 Estas y también otras cosas la muchacha “enumeradora” cantaba
 y con su propia aguja dibujaba los números. 1040
 A la izquierda de la señora, que estaba sentada,
 estaban de pie, al lado, dos discípulas.
 La primera parecía tocar el cielo con el cálamo
 y daba a las estrellas nombres apropiados.
 Y el cálamo tenía un codo de largo, pues solo esta medida es más apta 1045
 para distinguir los cielos.
 Por qué el sol vuelve para atrás, por qué la luna avanza más rápido,
 aquella lo discernía con su sabio peine,
 por qué el sol recorre tan lento la órbita solar,
 qué significa el movimiento mensual de la luna. 1050
 Elocuente, cantaba a Arturo, las Híades y las Pléyades,
 cantaba cuantas estrellas tienen cada uno de los signos del cielo.
 Cuánto distaba el Septentrión del nacimiento del sol
 y en qué región está el centro del cielo,
 cuántos codos separan el Aquilón del Austro 1055
 y por cuántos intersticios están alejados,

stellarum numeros, cursus et tempora caeli,
ut multos hominum fecerit astrologos.
His obliquatos, his rectos esse meatus
dicebat, certa sic ratione docens. 1060
Et caelum zonas monstrabat quinque tenere
brumalesque situs et duo solstitia
zonarumque duas habiles mortalibus aegris -
at geminae frigent, quinta calore rubet.
Inque manu laeva sphaeram gestamen habebat, 1065
quae depicta modo multicolore fuit.
Serpentes, Ursas illic pigrumque Bootem
conspiceres, et adhuc nescio quas species.
Res ea non fuerant, magis exemplaria rerum,
instar stellati sphaera poli fuerat. 1070
Qua plerumque cavum lustrabat arundine caelum,
lustrabat sphaeram singula discutiens.
In caelo tales fuerintne aliquando figurae
mecum pensabam pensaque grandis erat.
Pensanti ipsa refert: «Ne penses falsave speres, 1075
in caelo talis nulla figura fuit;
sed finxi formas et formis nomina finxi
ne cito labantur cognita signa meis.
Est tamen in stellis dimensio certa quibusdam,
ad liquidum quam rem lectio nostra docet. 1080
Insuper horologos possem numerare meatus
astrorumque gradus edocet ista manus.
Ne mea scilicet ars videatur inutilis ulli,
scrutari superos proficit atque decet;
condecet ad superos homines olim redituros 1085
interea exterius circumeant speculum».
Hanc secus assistens Geometrica virgo vocatur,
orbis terrarum quae peragrat spatium.
Haec terrenorum summas norat stadiorum

el número total de estrellas, su curso y las estaciones del cielo:
 de modo que hizo a muchos hombres astrólogos.
 A unos explicaba que hay movimientos oblicuos, a otros rectos,
 con firme fundamentación así enseñaba. 1060
 También mostraba que el cielo tiene cinco zonas,
 las regiones hibernales y los dos solsticios,
 y dos de estas zonas aptas para los pobres mortales
 (mientras que dos son glaciales, la quinta enrojece por el calor).
 En la mano izquierda llevaba una esfera, 1065
 pintada de manera multicolor.
 Allí Serpientes, Osas y el perezoso Boyero
 podrías ver, y no sé qué más especies.
 Estas no eran cosas reales, sino modelos de la realidad,
 la esfera estaba hecha a imagen del cielo estrellado. 1070
 Con el junco inspeccionaba gran parte de la cavidad del cielo,
 inspeccionaba la esfera, discutiendo cada detalle.
 Me preguntaba a mí mismo si alguna vez tales figuras existieron en el cielo
 y lo sopesaba grandemente.
 A mí que dudaba, ella misma respondió: «No pienses ni esperes cosas falsas, 1075
 en el cielo ninguna figura tal existió;
 sino que he creado las formas y he creado los nombres para esas formas
 para que, conocidas las señales por los míos, no se tambaleen rápidamente.
 Hay sin embargo entre algunas estrellas una determinada dimensión
 que mi lección enseña claramente. 1080
 Por encima de esto, yo podría enumerar los movimientos astronómicos
 y esta mano enseña la posición de los astros.
 Así que para que mi arte no le parezca inútil a nadie,
 es rentable y oportuno escrutar las alturas;
 y es oportuno que los hombres, que algún día volverán a las alturas, 1085
 rodeen mientras tanto su espejo exterior».
 Al lado de esta se encuentra la muchacha que llaman Geometría,
 que recorre la extensión del orbe terrestre.
 Esta conocía la suma de estadios de la tierra

gestabatque abacum pulverulenta suum.	1090
Signabatque situm terrae velut esse rotundum, illud confirmans pluribus indiciis, necnon quot stadiis in longum porrigeretur tota superficies circuitusve soli.	
India postrema terrae collimitat ortum, occasum Gades limitis Herculei.	1095
Ipsa maris vitreos peragrabat arundine campos et quotcumque capax versat aquas pelagus. Syrtes et steriles haec mensurabat arenas.	
Quodque superficies esse soli poterat, quot passus regio discreta sit a regione, quot passus regio singula possideat, denique sub caelo mensura quicquid egebat expediebat et hoc mensula mox abaci.	1100
Nam gestabat ad hoc numeros abacique figuras, ut si quid dubites protinus expediat; namque tabellam abaci quasi glauco pulvere plenam ingenium sollers fecit ad hoc habilem, ut cito sulcari subtili vomere possit aut cito deleri sulcus item valeat.	1105
Plura quidem fuerant quae squalida virgo docebat quae sunt ipsius juris et officii.	
Quattuor hae dominam residentem collaterabant et series harum quadrivialis erat; hae tam distincte sua singula significabant ut facile posses omnia percipere; sic et alebantur fomentis Philosophiae ut nusquam possent ulla deesse sibi.	1110
Hac in parte caput comitissa accline locabat et capitale sibi fabula talis erat.	1115
A pedibus vero sculptura fuit trivialis, hoc est tres formas illud habebat opus.	1120

y, cubierta de polvo, portaba su ábaco. 1090
Y representaba la estructura de la tierra como si fuese redonda,
confirmándolo con muchas pruebas,
y también cuántos estadios se extiende a lo largo
toda la superficie o periferia del suelo.
La parte más lejana de India hace frontera con el límite oriental de la tierra, 1095
con occidente, el Cádiz del límite hercúleo.
Ella misma vagaba con su junco por las planicies cristalinas del mar
y las innumerables aguas del ancho mar.
Ella misma medía Sirte y sus estériles arenas.
Lo que podría ser la superficie del suelo, 1100
cuántos pasos separan una región de otra,
cuántos pasos ocupa cada región,
finalmente, todo lo que carecía medida bajo el cielo
se la proporcionaba, en seguida, también la tablilla del ábaco.
Pues para esto portaba los números y figuras del ábaco, 1105
para resolver inmediatamente lo que dudes;
y, de hecho, a la tablilla del ábaco, como si estuviera repleta de un polvo verdoso,
un ingenio despierto la hizo hábil para esto,
para que rápidamente se pudiera hacer un surco con un ligero cálamo,
o para que rápidamente pudiera ser asimismo borrada. 1110
Eran ciertamente muchas cosas las que la polvorienta muchacha enseñaba,
que son de su propia jurisdicción y oficio.
Estas cuatro flanqueaban a su señora sentada
y su grupo conformaba el *quadrivium*;
ellas representaban, tan distintamente, lo que era cada una 1115
que fácilmente podías comprender todo;
así, también eran cuidadas por los remedios de la Filosofía,
de modo que en ningún lugar podrían echarlos nunca en falta.
En esta parte la condesa colocaba su cabeza al acostarse,
y tal era su relato de cabecera. 1120
A sus pies la escultura era trivial,
es decir, aquella obra tenía tres figuras.

Rhetoricae mediata sedet sublimis imago cujus flammigeros esse putes oculos.	
Etsi forma recens, tamen huic maturior aetas et maturius os plusque sagax fuerat.	1125
Isti praecipue linguae facundia Graiae subjiciebatur et latiaris apex.	
Commotis pacem, pacatis seditionem ad motum linguae noverat efficere;	1130
laetos in lacrimas, tristes in laeta ciebat, omnia nam voto compote sic poterat; denique mox poterat quicquid suadere volebat, dissuadere cito suasa prius poterat.	
Ingeniique sui fluvios glomerarat in unum et cuidam potum Romuleo dederat;	1135
ubera prae cunctis siquidem sua suxerat unus stercore natus homo, caelicus ingenio: quippe Quirinali Cicero vix gente profectus ordinis ejusdem vix eques est habitus;	1140
hic ex rhetorica volitantia verba coartans omnes Romuleos extulit eloquio.	
Tullius iste locos docuit docuitque colores, unde vel ad rem quid, quid status et modus est.	1145
Dissona tollebat, loca complanabat hiulca ipsa magistra, fugans omne supervacuum.	
Nec minus et Grai Demosthenis ora replebat et geminos geminis gentibus extulerat.	
Hi praecepta suae sic exposuere magistrae ut nihil amborum defuerit calamo;	1150
ambobus par sensus erat, sed dissona lingua, ambobus locuples ingeniumque sagax.	
Quicquid mortales facundos edere debet, ambo voluminibus inseruere suis;	
si legis, officium partes in quinque redactum	1155

En el medio se sienta la imagen sublime de la Retórica,
cuyos ojos creerías que arrojan llamas.

Aunque su belleza era joven, su edad era más madura, 1125
y su discurso era todavía aún más maduro y sagaz.
Para ella, se exponía como principal la elocuencia de la lengua griega,
y la agudeza latina.

La paz entre los agitados y la sedición entre los pacíficos
supo causar con un movimiento de su lengua; 1130
movía a los felices a las lágrimas, a los tristes a la felicidad,
pues así podía ejercer poder sobre todos según su deseo;
finalmente, podía persuadir pronto a cualquiera que quisiera,
y disuadir rápidamente al que previamente había persuadido.

Había reunido los ríos de su ingenio en uno solo 1135
y se lo había dado a beber a cierto descendiente de Rómulo;
por encima que los demás, un hombre se había amamantado de sus pechos,
un hombre nacido del estiércol, pero celeste por su ingenio:
apenas es Cicerón, en efecto, procedente de la raza de Quirino,
apenas fue considerado caballero de ese mismo orden; 1140
él, ajustando palabras aladas gracias a la retórica,
ensalzó a todos los hijos de Rómulo en su discurso.

Este Tulio enseñó los lugares comunes y enseñó los colores,
desde dónde o hasta qué asunto ir, qué estado de la causa es y qué modo.
Su maestra eliminaba las disonancias, aplanaba los hiatos, 1145
desterraba todo lo superfluo.

No había llenado menos la boca del griego Demóstenes
y a ambos, en los pueblos gemelos, había elevado.

Estos habían expuesto así los preceptos de su maestra
de modo que nada faltase al cálamo de ambos; 1150
aunque la lengua era diferente, los dos tenían un sentimiento igual,
los dos tenían un ingenio rico y sagaz.

Todo lo que conduce a los mortales a ser elocuentes,
ambos lo introdujeron en sus libros;
si los lees, verías que el oficio de la retórica se reduce 1155

rhethoricae videas taliter expositas:
artis praedictae pars est inventio prima,
altera disponit, tertia proloquitur,
quarta quidem memorat, enuntiat ultima; totum
sic quoque dividitur rhetoris officium. 1160
Pars etenim non est, sed partes arguit omnes,
quod sumus assueti dicere "iudicium".
Dicere quae longum est his plurima subjiciuntur:
quaestio, causa, status, multaque praetereo.
Quae secus hanc aderat pallenti femina vultu, 1165
sed visus acris mobilitate micans;
crines intortos simul et gestamen habebat
serpentem in leva crebrius implicitum;
alludens dextram spectanti monstrat apertam,
prudens vipereos laeva jacet laqueos. 1170
Huic quoque nomen erat Dialectica, more Pelasgo,
dicit et hanc Latium nomine non alio.
Definitivas voces haec gesticulabat,
a vero falsum vocibus his dirimens.
Haec auditores nunc sollers aequivocabat, 1175
voces univocas plurivocasque vocans,
nunc voci vocem per significata subesse
sive praeesse probat, ut genus et speciem.
Esse subalternas individuasque figuras
firmabat certis rebus et indiciis. 1180
Frontibus aut mediis aliquando figura figurae
obviat, aut rectis, aut pariter coeunt.
Huic Socrates et Aristoteles conjunctius ibat,
depingens Graio pectine verba decem.
Haec exponendo sensatim magnificabat, 1185
paucis e granis semina multa legens.
Multos anfractus Dialectica subjiciebat,
conditionales implicitosque modos.

a cinco partes así expuestas:
la primera parte de tal arte es la invención,
la segunda disponer, la tercera la expresión,
la cuarta, ciertamente, la memoria, la última la enunciación;
el oficio del rétor, en su totalidad, se divide así. 1160
Y ciertamente no es una parte, sino la prueba de todas ellas,
lo que acostumbramos a llamarlo “juicio”.
Estas son subdivididas en muchas otras que serían largas de explicar:
la controversia, la causa, el conflicto y omito muchas otras.
Al lado de esta se encuentra una mujer de pálido rostro, 1165
mas de mirada penetrante y brillante por su viveza;
de pelo rizado, a su vez llevaba
una serpiente enrollada por todo el brazo izquierdo;
como un juego, muestra a quien la mira la mano derecha abierta,
con habilidad, la izquierda lanza los nudos de la víbora. 1170
Su nombre era Dialéctica, por costumbre de la Grecia antigua,
y a esta en latín no se le llama por otro nombre.
Hacía malabares con las definiciones,
separando, con estas expresiones, lo falso de lo verdadero.
Experta, llevaba a equívoco a sus oyentes 1175
al evocar palabras unívocas y plurívocas,
y prueba que, por su significado, una palabra está por debajo
o por encima de otra, como género y especie.
Que existen las figuras subordinadas y las indivisibles
lo apoyaba en hechos y pruebas firmes. 1180
A veces una figura hace frente a otra de manera ambigua,
otras veces colisionan de manera directa, otras de manera igual.
En compañía de estas iban Sócrates y Aristóteles,
que describieron, con vara griega, las diez categorías.
Al exponer de manera sensata estas cosas, las magnificaba, 1185
recolectando muchas semillas a partir de pocos granos.
La Dialéctica tenía bajo control muchos circunloquios,
los modos condicionales y los complejos.

Voce relativa sibi filius et pater instant, ambo simul vivunt, ambo simul pereunt.	1190
Incautis multas laqueorum cauta figuras tendebat, variis cincta sophismatibus.	
Argumentorum sic decipulis inhiabat, quoslibet ut caperet decipiendo loquens.	
Si vellet, verum vera ratione probabat, falsa quidem veris assimilare valens.	1195
Hanc ex gymnasiis eductam Varro Pelasgis olim Romuleis addiderat studiis.	
Nunc quoque linguarum jam non quarumlibet expers assimilis vivae condecorabat opus.	1200
Grammaticae vero iuxta renitebat imago et lateralis erat Rhetoricae in trivio.	
Limam dentatam gerit haec in partibus octo, qua dentes scabros ipsa medens poliat.	
Forpicebus medicis vitiosa putando labella, complet hiulca, cito quod superest resecans;	1205
et refovens vulnus linit ilico pulvere quodam sepia quem vel quem taetra favilla facit.	
Namque sui juris infantum est ora docere et male stridentes aequiperare sonos.	1210
Praeterea ferulae subdebat discipulorum dextras et flagro dorsa ferit rubeo.	
Quondam litterulis aptaverat ipsa figuras atque characteribus nomina condiderat.	
Ejus tutelae mandatur syllaba quaeque, dictio quaeque sui juris et officii est.	1215
Addiderat leges ut major sex elementis, una vocali syllaba sit minima,	
atque potestates vocalis – scilicet unum-; muta potest aliud atque aliud liquida.	
Longo sive brevi profertur syllaba cantu,	1220

Por una expresión relacional se acercan “hijo” y “padre” entre sí, ambos existen a la vez, ambos mueren a la vez.	1190
Cauta, extendía muchas figuras llenas de nudos a los incautos, armada de variadas falacias.	
Así, acechaba con las trampas de las argumentaciones, para atrapar a quienes quería al hablar con mentiras.	
Si quisiese, probaba la verdad con razones verdaderas, siendo capaz ciertamente de asimilar lo falso a lo verdadero.	1195
Varrón, hace tiempo, sacó a esta de los gimnasios griegos y la introdujo en los estudios de los descendientes de Rómulo.	
Ahora que ya tenía experiencia en todas las lenguas adornaba la obra, pareciendo estar viva.	1200
Justo al lado se mantenía la imagen de la Gramática y, en el <i>trivium</i> , estaba al lado de la Retórica.	
Sostiene una lima dentada en ocho partes con la que ella refina, a la vez que cura, los dientes rugosos.	
Al limpiar con las tenazas de médico los viciosos labios, completa los huecos, rápidamente recorta lo que sobra; y sella inmediatamente la herida, refrescándola, con cierto polvo hecho de tinta o fétidas cenizas.	1205
Es de su jurisdicción educar los discursos de los infantes y unificar los sonidos estridentes.	1210
Además, aplicaba la férula a las manos derechas de los discípulos y golpeaba sus espaldas con látigo rojizo.	
Otrora, ella misma había adaptado las formas a las letras y había inventado los nombres de los caracteres.	
A su tutela es confiada cada sílaba, la dicción es de su jurisdicción y oficio.	1215
Había implementado la ley por la que una sílaba tiene como máximo seis elementos y, como mínimo, una vocal, y las propiedades de la vocal – ciertamente, ser una-; una podía ser muda y la otra líquida.	1220
Una sílaba se pronuncia larga o breve,	

huic unum superest, huic duo tempora sunt.
Addidit ipsa pedes qui vatum carmina gestent,
quot pedibus vadant instituit numerum. 1225
Quicquid nostra sonat vox partes misit in octo,
his casus tribuens partibus, his adimens.
Inflectit potius partes a posteriori;
alterius legis est prius et medium.
In primis statuit conjungi nomina verbis 1230
et partes alias ulteriore modo;
tali junctura constat sententia plena,
pars a parte sibi contigua regitur.
Pars a parte venit, verbalia nomina fiunt
atque a nominibus verba solent fieri. 1235
Nam quaedam species derivativa vocatur,
quam sibi multimoda dictio conciliat;
sunt etiam partes sic a se primitus ortae:
hanc quoque primatem jure voces speciem.
Constat compositae vel simplicis esse figurae 1240
partes; id quoque, res usus et ipse probat.
Insuper et vitiis quibus haeret lingua latina
signa coaptavit, nomina nec sine re:
barbariem siquidem linguam dicit vitiatam;
oris enim vitium quid, nisi barbaries? 1245
Tempora, personas, numeros, adverbia mille,
casibus obliquis nomina quae careant
regula sive quibus communis non dominetur:
libros ediderim, singula si recitem.
Me linguas centum vel plus decuisset habere, 1250
si latebras omnes grammaticae repetam.
Vix de grammaticae perstricta cardine summa,
illud omittamus quod generaret onus.
Scire modo liceat, sic sculpta manebat imago,
ipsius ut breviter officium legeres.

esta necesita un tiempo, aquella son dos.
 Ella misma añadió los pies para que llevasen los poemas de los poetas,
 instituyó el número de pies por los que avanzan. 1225
 Todo lo que nuestra voz emite lo dividió en ocho partes,
 atribuyendo a unas cosas una flexión, a otras quitándosela.
 Las declinó preferiblemente por su parte posterior;
 el inicio y medio son de otra condición.
 En primer lugar, estableció conectar los nombres a los verbos
 y las otras partes de manera posterior; 1230
 tal juntura constituye una oración plena,
 una parte es regida por la parte que tiene al lado.
 Una parte viene de otra parte, los verbos crean nombres
 y los verbos suelen producirse a partir de nombres.
 De hecho, cierta categoría se llama derivada, 1235
 que esconde para sí una expresión variada;
 también hay partes que se derivan de sí mismas originalmente:
 a estas las podrías llamar, con razón, categoría primera.
 Es correcto que las palabras son de estructura compuesta o simple;
 esto, además, lo prueban las cosas y el propio uso. 1240
 Asimismo, a los vicios que golpean a la lengua latina,
 los reajustaba con designaciones apropiadas, nombres no faltos de realidad:
 llama, por tanto, barbarismo a la lengua viciada;
 ¿qué es, de hecho, una falta de expresión, si no una barbarie?
 Tiempos, personas, números, miles de adverbios, 1245
 nombres que carecen de casos oblicuos
 o que no obedecen la regla común:
 escribiría varios libros, si repasase cada fallo.
 Debería haber tenido cien lenguas o más
 para evocar todos los subterfugios de la gramática. 1250
 Apenas es esto un resumen que rasguña la superficie de la gramática,
 dejemos de lado aquello que produzca una carga.
 A saber, la imagen permanecía así esculpida,
 de modo que rápidamente podías leer su oficio.

Quaque suos humeros plerumque supina locabat, 1255
qua lecti ulterior surgere sponda solet,
gypsea forma fuit grandaevae virginis instar,
a reliquis cujus differat officium.
Nam reliquae cantant, numerant aut sidera spectant, 1260
totum metitur altera sola solum.
Disputat, exorat, declinat jus triviale;
haec horum nullum magnificabat opus.
Magnificabat opus quod per se repperit ipsa,
divinum quiddam cujus opus fuerat. 1265
Nam de corporibus fuerat sibi cura medendis
atque repellendis invalidudinibus.
Idcirco lutulenta fuit residentis imago,
nam de corporibus sermo sibi luteis.
Haec visu solo poterat praediscere morbos, 1270
cujuscumque foret quisque coloris homo;
haec explorabat admoto pollice pulsum
sive per urinam nosse malum poterat.
Haec genus humanum si vellet vivere sanum,
haec genus humanum posse diu faceret: 1275
morbo vel senio vix quisquam conficeretur,
sique mihi credas, vix moreretur homo.
Ex elementorum numero dicebat inesse,
nigras et rubeas significans coleras
et geminas alias, humanae condicioni 1280
quatuor humores, id ratione probans
moribus humores superesse simulque colori:
hinc iracundos, hinc homines placidos,
hinc acres, hebetes, animosos, ingeniosos,
hinc flavos, rufos, inde nigros, rubeos.
Pulmonem atque poros, fibras, praecordia, nervos, 1285
cor, jecur atque pilos noverat et cerebrum.
Cur homo sit calvus, cur non sit femina calva,

Donde, acostada sobre su espalda, tendía sus hombros, 1255
 donde suele elevarse el borde más alejado de la cama,
 había una figura de yeso, con la apariencia de una virgen de mucha edad,
 cuyo oficio difería de los otros.
 Las demás, de hecho, cantan, enumeran u observan las estrellas,
 otra de ellas mide, ella sola, todo el suelo. 1260
 La responsabilidad del *trivium* es debatir, persuadir, declinar;
 esta no alababa ninguna de aquellas tareas.
 Alababa la tarea que había descubierto por sí misma,
 esta era una tarea divina.
 Pues su preocupación era curar a los cuerpos 1265
 y repeler las enfermedades.
 Por ello esta imagen sedente estaba cubierta de barro,
 pues su discurso es acerca de los cuerpos, ellos mismos hechos de barro.
 Esta, con solo una mirada, podía predecir la enfermedad,
 cualquiera que fuese la complexión de cada hombre; 1270
 ella exploraba el pulso con acercar el dedo
 o mediante la orina podía conocer el mal.
 Si ella quisiera que la raza humana viviese con salud,
 esta haría que la raza humana lo pudiera durante largo tiempo:
 apenas nadie moriría por enfermedad o vejez 1275
 o, si me crees, apenas moriría el hombre.
 Decía que había, a partir del número de elementos,
 cuatro humores para la condición humana,
 designados por la bilis negra y roja
 y otras dos, probando a través de la razón 1280
 que los humores estaban por encima del carácter y de la complexión:
 por esta causa hay hombres iracundos, otros plácidos,
 así sagaces, lánguidos, valientes, inteligentes,
 por esta causa rubios, pelirrojos, por aquella negros, colorados.
 El pulmón y los poros, las entrañas, el diafragma, los nervios, 1285
 el corazón, el hígado y los vellos, también el cerebro, los conocía.
 Por qué el hombre es calvo, por qué no lo es la mujer,

cur quoque gignat homo, femina concipiat, cur homo barbatas, imberbis femina cur sit, cur non gignat homo, femina sit sterilis, quid potius placet matrices quidve molestat, cur mulier, neque vir, voce sonet gracili, quam reliquum corpus cur cor prius effigiatur, cur homo fervidior, femina frigidior,	1290
haec et quae nequeat calamus meus omnia norat, nil intemptatum quandoque transierat. Omnibus e terris omnes collegerat herbas quarum virtutes pleniter attigerat. Notitiae dederat cum sollicitudine summa quid succus, semen, flos, folium valeat.	1295
Radices siquidem cribrandas usque terebat cribratisque suum conficiebat opus. Summa cautela mensuram conficiendis mel quoque sive dabat balsama pulveribus. Quis numerare queat quot ad hoc collegerit herbas?	1300
Quas si temptarem dicere, deficerem. Non confectarum novi numeros specierum; has non officii sit recitare mei. Reptilium, volucrum, pecudum pinguisque ferinae excoctum abdomen ignibus unierat.	1305
Laesis corporibus varium conflaverat unguen, proficeret multis ut sua cura modis. Antidotis plenas ampullas mille videres atque quibus morbis officerent legeres; atque observandas legeres ubicumque diaetas, quis locus infirmus quisve saluber erat,	1310
et quae debilibus membris unguenta valerent, et quae prodesset potio visceribus. Sic et aromatibus condensis aula fragrabat, ut solo posses vivere odore diu.	1315
	1320

por qué el hombre engendra y la mujer concibe,
 por qué el hombre tiene barba, por qué la mujer es imberbe,
 por qué el hombre no engendra y la mujer es estéril, 1290
 qué es lo más conveniente para las matrices o qué las molesta,
 por qué la mujer, y no el varón, habla con voz grácil,
 por qué el corazón se forma antes que el resto del cuerpo,
 por qué el hombre es más caliente, la mujer más fría,
 esto y todo lo que mi cálamo no puede contar, lo conoce, 1295
 y no hay nada que no haya probado.
 Ha recolectado todas las hierbas de todas las tierras
 cuyas virtudes ha explorado profundamente.
 Ha registrado, con sumo cuidado, la noticia
 de toda salvia, semilla, flor y hoja saludables. 1300
 Ciertamente frotaba las raíces hasta tamizarlas
 y, una vez tamizadas, terminaba su obra.
 Con suma cautela, daba la medida para confeccionar los polvos
 y añadía también miel o bálsamos.
 ¿Quién podría enumerar cuántas hierbas recolectó para este propósito? 1305
 Si intentase hacerlo, fracasaría.
 No conozco el número de especies que tienen sus preparaciones;
 no es mi propio de mi oficio recitarlas.
 El estómago de reptiles, pájaros, ovejas y de grasa de fieras
 los combinaba cociéndolos con fuego. 1310
 Y producía varios ungüentos para los cuerpos heridos,
 para que su cuidado aprovecharse de muchos modos.
 Verías mil botellas llenas de antídotos
 y leerías a qué enfermedades hacen frente;
 y leerías qué dietas hay que seguir en cualquier sitio, 1315
 qué lugar es enfermizo o cuál salubre,
 también qué ungüentos son saludables para los miembros debilitados,
 qué poción es útil para las entrañas.
 Así también la sala olía a aromas condensados:
 De manera que solo con su olor podrías vivir largamente. 1320

Miratus thalamum, pariter miratus odorem,
miratus dominam quae thalamo praeerat
effigiemque videns opobalsama multa parantem,
mente retractabam quod puer audieram.
Audieram siquidem Medeam Jasonis herbas 1325
nosse quibus senium subtraheret senibus,
aegros curaret, morientes vivificaret
et trivisse simul hisque dedisse dies.
Hanc igitur cernens ipsam prius esse putavi,
donec ab hoc titulus me vocat appositus; 1330
cura sagax etenim comitissae praecipientis
hunc super effigiem composuit titulum:
«Haec est de physica quae disputat ars medicina,
qua praeunte magis corpora nostra valent».
Tales praeterea comites adjunxerat illi 1335
e quibus ediscas cujus erat statua:
alter erat comitum Galienus et alter Hipocras;
ambos visceribus foverat ipsa suis;
abdita naturae gemini sic exposuere
quatenus unierint paene deis homines; 1340
paene suis scriptis humanam perpetuantes
naturam, aeternum vivere nos faciunt.
Dum tibi desudo, dum sudans, Adela, nugor,
depinxi pulchrum carminibus thalamum.
Tu vero, nostrae fabellae digna repende 1345
et pensa quanti fabula constiterit.
Nam dum crescit opus, dum carmine charta repletur,
urbana tumuit garrulitate liber.
Nunc cave ne studii pereat vigilantia nostri;
cuique laboravi non mihi sis sterilis. 1350
Ecce coaptavit thalamum tibi pagina nostra
inque tui laudem sollicitata fuit.
Nempe decet talem talis thalamus comitissam.

Asombrado por el cuarto e igualmente asombrado por el olor,
 asombrado por la dama que gobernaba el cuarto
 y viendo la efigie preparadora de numerosos opobálamos
 reconsideraba en mi mente lo que de niño había oído.
 Había oído que Medea, la esposa de Jasón, conocía 1325
 las hierbas con las que sustraer a los viejos de la vejez,
 curar a los enfermos, revivir a los moribundos
 y a estos asuntos había dedicado sus días.
 Entonces, al ver la estatua, lo primero que pensé es que era ella,
 hasta que una inscripción allí puesta me reclama lejos de esto ; 1330
 precisamente, la preocupación sagaz de la condesa, maestra,
 hizo que se elaborase sobre la escultura esta inscripción:
 «Aquí está el arte medicinal, que debate sobre física,
 en la medida en que esta avanza, nuestros cuerpos son más vigorosos». 1335
 Además, había añadido a aquellos excelentes compañeros
 a partir de los que podrías entender de quién era la estatua:
 el primero de los compañeros era Galeno y el segundo Hipócrates;
 a ambos aquella calentaba en sus entrañas;
 los dos así habían expuesto los secretos de la naturaleza
 de tal manera que casi igualaron a los hombres con los dioses; 1340
 casi perpetuando la naturaleza humana con sus escritos,
 nos hacen vivir de manera eterna.
 Mientras por ti sudo, Adela, componiendo bagatelas con mi sudor,
 he representado con mi poema la belleza de tu cuarto.
 Tú, ciertamente, otorga una recompensa digna a mi fábula 1345
 y calcula cuánto le corresponde a la fábula.
 Pues mientras crece la obra, mientras se llena el pergamino con mi poema,
 con esta charla cortés mi libro se hinchó.
 Ahora cuida que no se pierda la vigilia de mis noches de estudio;
 he trabajado para ti, no me seas estéril.
 He aquí que mi página ha ajustado tu cuarto a ti,
 y ha sido inspirada para tu alabanza.
 En verdad conviene tal cuarto a tal condesa.

At plus quod decuit quam quod erat cecini.
Ecce venit charta fastos visura superbos 1355
et dictura tibi: «Flos specialis, ave».
Cartula nuda venit, quia nudi cartula vatis;
da nuda cappam, sique placet, tunicam.
En, felix comitissa, tui memor esto poetae,
ut mihi plus valeas quam meruit studium. 1360
Adela, me videas aliquando fronte serena;
si me respicies, id mihi sufficiet.
Si quoque livor edax aliquid praesumpserit in me,
tu mihi munimen, tu mihi testis eris,
nec dissuasa meo fies ingrata labori, 1365
sed facies quod erit lausque decusque tuum.
Misi qui nostrum reddat recitetque libellum
ipseque, si tandem jusseris, adveniam

Pero he cantado lo que convenía en mayor medida de lo que realmente era.
He aquí que mi pergamino llega para contemplar días gloriosos 1355
y decirte a ti: «Flor especial, hola».
Mi pergamino llega desnudo, porque es el papiro de un poeta desnudo;
dale una capa al desnudo y, si te place, una túnica.
Vamos, propicia condesa, recuerda a un poeta que es tuyo,
que seas más beneficiosa para mí de lo que mi esfuerzo merecía. 1360
Adela, mírame algún día con mirada serena;
con que me devuelvas la mirada, esto me será suficiente.
Y si la envidia voraz en algún punto se dirige contra mí,
tú serás mi defensa, tú mi testigo,
y sin ser persuadida en mi contra, no te volverás ingrata a mi trabajo, 1365
sino que actuarás como es propio a tu gloria y honor.
He enviado a mi librito para que regrese y recite
y yo mismo, si al final lo mandases, iría

2. A Adela de Blois (135 Tilliette)

Ad eandem pro cappa quam sibi quam prommiserat

Quam peto quam petii si reddas Adela cappam
Quae deceat dantem deceat simul accipientem,
Nulla michi maior melior michi femina nulla
Nam regina michi tu fies ex comitissa.
Te quoque maiorem formabunt carmina nostra 5
Carmine tu nostro latum spargeris in orbem
ut te nosse queat et Ciprus et ultima Tile,
Aethiopes, Indi, Getulus et insula quaeque.
Grandia dico quidem sed grandia dicere noui 10
ex quo materiam mihi sumpsi de comitissa.
Ipsa mihi carmen calamum mihi suggeris ipsa
ipsa dabis flatus os ipsa replebis hiulcum
emeritas soluis mercedes ipsa poetis
tu cogis uates taciturnos esse loquaces
Ergo tuum uatem comitissa reuise loquentem 15
et refer o domina scribenti praemia cappam
cappam quae Frigium rutilans circumferat aurum
cappam quae gemmis ambitum pectus honestet
ut te habeat pectus haec dum super induet artus
cappam quae precium comitissae praeferat instar 20
quae merito ualeam comitissae dicere cappam.
sicut et excellis reginas et comitissas
sic reginarum comitissarumque lacernas
hoc excellat opus quod te super astra perennet.
Magna peto si non maiora rependere nosses 25
ipsa pusillanimes fastidis parua petentes.
non nimis alta peto non ad nimis ima relabor.
Quolibet ornatu debes ornare ministros
et ditare simul thesauros ecclesiarum.
id petiisse meum est id te praestare tuum sit. 30
sic mihi responde iuri ut faueas utriusque
et caue ne desit etiam sua fimbria cappae

A la misma que le había prometido una capa.

Si me mandases, Adela, la capa que te pido, que te he pedido,
 una que sea digna de quien la da y, a su vez, del que la recibe
 ninguna mujer sería para mí más grande, ninguna mejor:
 así de condesa pasarías para mí a ser reina.

También mis poemas te harán más grande, 5
 con mi poesía tu nombre se esparcirá por el vasto mundo
 y será posible que te conozcan Chipre y la remota Tule,
 y los etíopes, indios, Getulia y todas las islas.

Ciertamente digo cosas ambiciosas, pero sé decir cosas ambiciosas 10
 desde que he hecho a la condesa materia de mi canto.

Tú misma me inspiras el poema, tú misma me traes el cálamo,
 tú me darás aliento, tú llenarás de nuevo de versos mi boca abierta,
 con merecidas recompensas pagas a los poetas,
 tú compeles a los poetas taciturnos a ser locuaces.

Entonces, vuélvete, condesa, y mira a tu poeta que habla 15
 y trae, oh señora, como premio al que escribe una capa,
 una capa que, rojiza, esté recubierta de oro frigio,
 una capa que con gemas el pecho que circunda adorne,
 para que mi pecho te tenga mientras esta capa cubre la parte superior del
 cuerpo, una capa que exhiba el valor de una condesa y que de manera semejante 20
 pueda llamarla, con razón, la capa de una condesa.

Y como sobrepasas a las reinas y las condesas,
 así los mantos de las reinas y de las condesas
 sobrepase esta obra, que te elevará por encima de las estrellas para siempre.

Pido mucho, si no hubieses sabido compensar cosas mayores: 25
 tú misma desdeñas a los pusilánimes que te piden poco.

No pido cosas demasiado excesivas, ni tampoco me quedo en otras demasiado pequeñas.
 Debes honrar a los ministros con todo tipo de ornamento,
 y enriquecer a su vez los tesoros de las iglesias.

Pedir es lo mío, lo tuyo sea donar. 30
 Así, respóndeme para favorecer el derecho de uno y otro
 y evita que a la capa le falten sus bordes

3. A Cecilia (136 Tilliette)

Ceciliae regis Anglorum filiae

Regia uirgo, uale, uale, inquam, regia uirgo,
uirgo Romuleis tunc anteferenda puellis,
uirgo uirginibus nunc anteferenda coaeuis,
quam pater augustus aequauit regibus anglis,
quam species formae cum uirginitatis amore 5
et morum probitas ingenti laude uenustat,
quam satis exornat sua sollicitudo legendi,
quam patre nobilior sponsus sibi gratificauit.
Ergo placere tuo, uirgo, contende marito;
nam neque nupsisti quasi cuilibet e grege sponso, 10
sed magis egregio, cuius te forma perennet.
Quod tibi quae multa est librorum lingua loquetur.
Ecce tibi, uirgo, si quid tamen ipse valebo,
Offero me pro posse meo uel, si placet, ultra.
Audiui quandam te detinuisse sororem, 15
cuius fama meas aliquando perculit aures;
nomen it elapsum, uidisse tamen reminiscor;
Baiocensis erat, sed tunc erat Andegauensis.
Quam, tibi si placeat, nostra de parte saluta
atque mihi nomen rescribe tuumque suumque. 20

A Cecilia, hija del rey de los ingleses.

Virgen de la realeza, ¡salud, salud!, se dice, virgen de la realeza,
 que eres una virgen que ya ha sobrepasado a las muchachas de Roma,
 virgen que ya sobrepasa a las vírgenes de tu edad,
 a quien su augusto padre igualó al nivel de los reyes ingleses,
 a quien la forma de tu belleza, junto con el amor por la virginidad 5
 y la decencia de tus costumbres, hacen atractiva de gran alabanza,
 a quien su preocupación por la lectura embellece adecuadamente,
 a quien gratificó un esposo más noble que su padre.
 Así, esfuérzate, oh virgen, en complacer a tu marido;
 ya que no te has casado con un esposo cualquiera del rebaño, 10
 sino con uno excepcional, cuya belleza te hace inmortal.
 Esto te lo dirá la muy abundante lengua de los libros.
 Aquí, oh virgen, si todavía yo valgo algo,
 me ofrezco para ti, acorde con lo que soy capaz, o más allá, si quieres.
 He oído que retuviste a una hermana, 15
 cuya fama ha llegado finalmente a mis oídos.
 Su nombre se me ha escapado, sin embargo, recuerdo haberla visto;
 era de Bayeux, pero vivía entonces en Angers.
 Si te parece bien, salúdala de mi parte,
 y escíbeme de vuelta tu nombre y el suyo. 20

4. A Muriel (137 Tilliette)

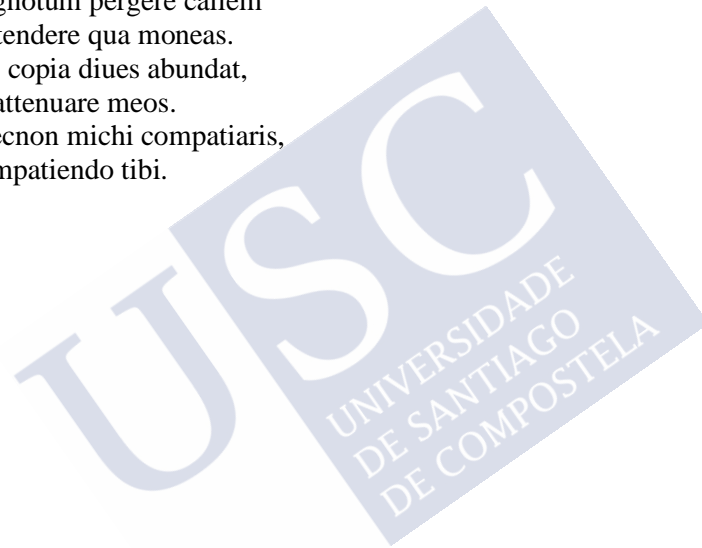
Murieli

Olim fama satis te magnificarat apud nos,
Quam modo magnificat gratia colloqui;
Fama quidem de te uelut inuida multa tegebat,
Quae recitanda forent in triuiis etiam.
Ipse meis oculis necnon simul auribus hausi
De te tricando fama quod abstulerat. 5
O quam mellito tua sunt lita verba lepore!
O quam dulce sonat vox tua dum recitas!
Carmina dum recitas, duro placitura parenti,
dicta sonant hominem, uox muliebris erat. 10
Verborum positura decens seriesque modesta
te iam praeclaris uatibus inseruit.
Ad meriti cumulum, cum sit tibi iunior aetas,
cum placitura uiris sit tibi forma decens
nec tibi nobilitas genialis opesue deessent, 15
singula quae thalamos accelerare solent,
carnis spurcitia robusto pectore spreta,
propositum sanctae uirginitatis amas.
Littera multa solet duras mollire puellas,
praedurat pectus littera multa tuum. 20
O utinam veniat! Veniat, rogo, terminus ille,
lucrur ut alterius commoda colloqui!
Ipsa dares animum respondens plura roganti
et responderem plura rogatus ego.
Interea nobis nos mutua carmina mandent, 25
duxque comesque suus sit taciturna fides.
Tu secretorum sis conscia prima meorum,
sim quoque secreti conscius ipse tui.
Iam valeas, virgo, fac quod facis, auspice Christo,
moxque ualeto meo redde ualeto tuum. 30
Durus ego durum dictandi seruo tenorem,
hoc quoque duricies ingenii peperit.
Attamen oblectat mentem sententia plena,

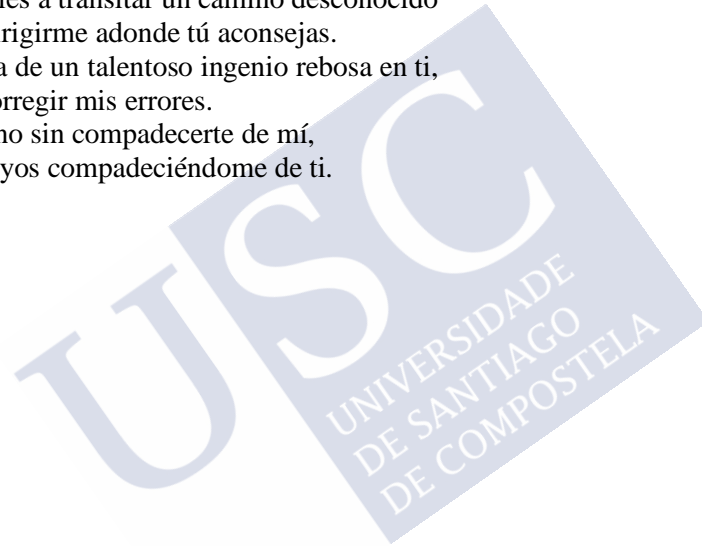
A Muriel

Hubo una vez que la fama te había reconocido enormemente entre nosotros
ahora te engrandece la amabilidad de una conversación.
La Fama, ciertamente envidiosa, escondía muchos de tus méritos,
que debiesen ser recitados en los *trivia*.
Yo mismo, con mis ojos y también a la vez con mis orejas, he absorbido 5
lo que de ti la fama había robado con disimulo.
¡Oh, con qué encanto, dulce como la miel, están recubiertas tus palabras!
¡Oh, qué dulce suena tu voz cuando recitas!
Mientras recitas poemas que complacerán al padre estricto,
las palabras suenan a hombre, la voz era de mujer. 10
La separación apropiada de las palabras y su ordenación disciplinada
te otorgó un lugar entre los poetas preclaros.
Para colmo de mérito, aunque eres eres joven,
aunque tu apropiada belleza complacerá a los hombres,
y aunque no le habrá faltado nobleza a tu estirpe ni riquezas, 15
(cosas con las que se suele acelerar el matrimonio)
sin embargo, con corazón fuerte has menospreciado la suciedad de la carne
y amas la resolución de la santa virginidad.
Tanta literatura acostumbra suavizar a las muchachas duras,
tu corazón se ha endurecido con tanta literatura. 20
¡Oh, si solo llegase! ¡Ruego que llegue el momento
de beneficiarse de una segunda conversación!
Tú misma dedicarías tu espíritu a responder muchas cosas al que pregunta
y yo, al ser preguntado, te respondería muchas cosas.
Mientras, que nuestro intercambio de poemas nos encomiende el uno al otro, 25
y que una confianza silenciosa sea su guía y compañera.
Seas tú la primera en compartir mis secretos,
y que yo mismo sea confidente de los tuyos.
Ahora cuidate, virgen, haz lo que haces con el apoyo de Cristo,
y devuelve pronto mi saludo con un saludo tuyo. 30
Yo que soy duro, mantengo el tono duro de mi composición,
esto de hecho lo ha producido la dureza de mi ingenio.
Sin embargo, complacen a mi mente los discursos plenos,

lectio quam ditant ditia dicta placet.	
Porro mei calami res una retundit acumen,	35
quippe puellarum nescit adire domos.	
Nulla recepit adhuc nisi tu mea carmina uirgo,	
nulli dixit adhuc cartula nostra «uale»,	
Scripsimus ad socios, sat lusimus inter amicos,	40
expers ludendi quaeque puella mihi.	
Sed tu me coges ignotum pergere callem	
nec dedignor ego tendere qua moneas.	
Diuitis ingenii tibi copia diues abundat,	
quo potes erratus attenuare meos.	
Attenues igitur, necnon michi compatiaris,	45
attenuabo tuos compatiendo tibi.	



la lectura que me complace es la enriquecida con ricas fórmulas.
Otra vez una situación concreta somete la punta de mi cálamo, 35
porque no sabe acercarse a las casas de las muchachas.
Ninguna virgen ha recibido todavía, excepto tú, mis poemas
a ninguna hasta ahora nuestra carta ha dicho «hola».
Hemos escrito a compañeros, bastante hemos jugado entre amigos,
toda muchacha estaba exenta de mis juegos. 40
Pero tú me compeles a transitar un camino desconocido
y yo no rechazo dirigirme adonde tú aconsejas.
La rica abundancia de un talentoso ingenio rebosa en ti,
con ello puedes corregir mis errores.
Corrígeme, pues, no sin compadecerte de mí, 45
yo corregiré los tuyos compadeciéndome de ti.



5. A Agnes (138 Tilliette)

Agne, ut uirginitatem suam conseruet

Agnes agnina quia miti mitior agna,
Fac tibi praecipuum quod tibi mando uale,
Quod tibi mando uale communis epistola non est,
Non est communis quae speciale sapit. 5
Haec speciale sapit, quia carmen cantat amoris,
Qui tamen in Christo conficiatur amor.
In Domino confectus amor sublimat amantes,
Absque Deo siquidem lubricat omnis amor.
Nobis, uirgineam qui uouimus integritatem, 10
Virgineae maneat integritatis amor.
Sit tibi, quae Christo nupsisti paruula uirgo,
Corporis integritas, integritas animi.
Gaude spurcitiam quia carnis non didicisti;
Discere ne cupias quae nocitura sapis. 15
Vnum momentum turpabit tempora centum,
Illud nec totidem tempora restituent.
Omnia, Christe, potes, sed qui potes omnia, Christe
-Vt loquar audenter, audeo mira loqui-,
Restaurare nequis uiolatam uirginitatem;
Ignoscis culpa, uirginitas periit. 20
Virginitas uiolata semel nequit inuiolari,
Aequa tamen merces restitui poterit.
Ergo qua polles conserua uirginitatem,
Quam si perdideris, desinis esse quod es.
Desinis esse quod es, amissa uirginitate; 25
Heu, fractura grauis quam solidare nequis!
Perdere si quid habes grauis haec iactura uidetur;
Amisisse quod es, nil tibi sit grauius.
Ipsa meis monitis, mea si cupis esse, fauebis,
Quae mando faciens, si potes, et melius. 30
Leniat interdum curas tibi lectio sancta,
Ora, scribe, lege carminibusque stude.
Sit tibi materies diuini pagina uerbi,
Vt fugias nugas, de Domino loquere.
Quas tibi promisi tabulas, quas ipsa requiris, 35
Reddam cum potero, nam modo non habeo.
Interea mitto nostra de parte ualeto
Tuque michi mittas uersibus ut ualeam.

A Agnes, para que conserve su virginidad.

Agnes corderil, porque es más dulce que el dulce cordero,
 haz en ti un lugar especial a este saludo que te mando,
 que el saludo que te mando no es una carta ordinaria
 no es ordinaria, la que tiene un sabor especial.
 Tiene un sabor especial, porque es un poema que canta un canto de amor, 5
 pero un amor que se hace en Cristo.
 El amor construido en el Señor sublima a los amantes,
 todo amor alejado de Dios, de hecho, se tambalea.
 En nosotros, que hicimos voto de integridad virginal,
 permanezca el amor por la integridad virginal. 10
 En ti, que te casaste con Cristo siendo una muy joven muchacha,
 permanezca la integridad del cuerpo, la integridad del espíritu.
 Alégrate porque no conoces la suciedad de la carne,
 para que no desees aprender lo que sabes que es nocivo.
 Un solo momento cubrirá con suciedad cien siglos, 15
 y otros tantos siglos no lo repararán.
 Todo lo puedes, Cristo, pero aunque puedes todo, oh Cristo,
 -para hablar con audacia, me atrevo a decir algo extraordinario-
 no puedes restaurar una virginidad deshonrada:
 perdonas la culpa, pero la virginidad ha perecido. 20
 La virginidad una vez marchita no puede no estar marchita,
 aunque la justa retribución pueda restablecerse.
 Por eso, conserva la virginidad que te hace fuerte,
 que, si la perdieses, dejarías de ser quien eres.
 Dejas de ser quien eres, al perder la virginidad, 25
 ah, ¡una grave fractura que no puedes volver a soldar!
 Si pierdes algo que tienes te parecerá una grave pérdida;
 pero perder lo que eres, no hay nada más grave.
 Tú misma seguirás mis consejos, si quieres ser mía,
 haciendo lo que te mando, si puedes, y mejor. 30
 Una lectura piadosa mitigue, ahora y después, tus preocupaciones,
 reza, escribe, lee y ocúpate con la poesía.
 El texto de la palabra divina sea para ti la materia,
 para huir de las frivolidades, habla sobre el Señor.
 Las tablillas que te he prometido, las que tú misma reclamas, 35
 te las devolveré cuando pueda, ahora no las tengo.
 Mientras tanto te envío de mi parte un saludo
 y tú también envíame el tuyo en verso.

6. A Emma (139 Tilliette)

Dominae Emmae

Coenobitarum decus et decor, Emma, sororum,
Suscipe quod mandat Burgulianus aue.
Burgulianus aue tibi mandat et immolat illud
Quod te contiguet perpetuetque michi.
Te michi contiguet semper specialis honestas, 5
Lex bene uiuendi te michi perpetuet.
Aut olim fama michi tantum cognita sola,
Aut uix communi cognita colloquio,
Nunc mecum uiuis non tanquam uirgo gregalis,
Sed tanquam uirgo nominis egregii, 10
Vtpote quam proprio sic fouit melle sophia
Vt nunc emanent ubera lacte tua.
Quod nuper patuit michi carmina uestra legenti,
Quae tu gratuito nectare condieras.
Ad te concurrunt examina discipularum, 15
Vt recreentur apes melle parentis apis.
Quod si discipulos uester concederet ordo,
Vellem discipulus ipsemet esse tuus.
Nunc sub amore tuo saltim me collige, uirgo;
Collegi siquidem te sub amore meo 20
Ex me, queso, meam Godehildim sepe saluta;
Quicquid amo ualeat quodque ualere uolo.
Ergo, semota michi quae propria est Orieldi,
Gratifices nostris alloquiis alias.
Ipse quidem ueniam pro me legatus ad ipsam, 25
Non mediatricem quamlibet esse uolo.

A la señora Emma

Honor y decoro de tus hermanas monjas, Emma,
 acepta el saludo que te manda el habitante de Bourgueil.
 El habitante de Bourgueil te manda y te ofrece un saludo
 que te mantenga cerca de mí y te haga inmortal para mí.
 Que una honestidad siempre especial te mantenga cercana a mí, 5
 la norma de vivir bien te haga inmortal para mí.
 Hace un tiempo me eras conocida solamente por tu fama,
 o conocida, apenas, por encuentros públicos;
 ahora vives en mí, no como una joven compañera del rebaño,
 sino como una muchacha de renombre fuera del rebaño, 10
 que la sabiduría mantuvo caliente con su propia miel
 para que ahora tus pechos emanen su leche.
 Esto se me reveló recientemente al leer tus poemas,
 los que tú gratuitamente habías condimentado con néctar.
 Hacia ti corren los enjambres de alumnas 15
 para que las abejas revivan con la miel de la abeja madre.
 Si tu orden permitiese discípulos,
 yo mismo querría ser tu discípulo.
 Ahora recógeme al menos, muchacha, bajo tu amor;
 de acuerdo a cómo yo te he recogido bajo el mío. 20
 Te pido que de mi parte saludes muchas veces a Godehilda;
 todo lo que amo que esté bien, y todo lo que quiero que estén bien.
 Así, menos a Orielda, que está separada para mí de manera individual,
 des a las demás mis ánimos.
 Yo en persona iré a ella, enviado como mensajero por mí mismo, 25
 no quiero que ninguna haga de intermediaria.

7. A Beatriz (140 Tilliette)

Beatricem reprehendit

Ecce Beatricem noster stilus aggrediatur;
Me uidisse tamen uix reminiscor eam.
Vix reminiscor ego me conspexisse puellam,
Quae nil respondit sepe rogata michi.
Carmina proferret sua uel mea sepe rogau
-Carmina nec deerant ista uel illa sibi-,
Sed taciturna nimis digitum superaddidit ori
Et uelo oppanso se uelut occuluit;
Tanquam per cribrum poterat tamen ipsa uideri,
In uelo siquidem multa fenestra fuit.
Displicuit quia nil retulit michi multa roganti
Et me cum uideo nunc asinum ante liram.
Aut nimis effertur, aut callet rustica uirgo,
Forsitan aut sibi sunt haec duo iuncta simul,
Aut magis officio linguae priuata manebat,
Quam praesens illi forsitan abstuleram.
Sed neque Medee neque Circes carmina noui;
Immo puellaris repperit haec nouitas.
Coram uirginibus homines satis obstupere,
Obstupuit nulla femina coram homine.
Nunc igitur tempto si linguam forte recepit,
Si somnus ualuit uel medicina sibi.
Versibus irritum mutam si forte loquatur,
Inuito precibus, excito carminibus.
Carminibus laudet uel damnet carmina nostra,
Sin autem mutum sit pecus et mutilum.

Reprende a Beatriz

Mi pluma ataca aquí a Beatriz,
 a la que sin embargo apenas recuerdo haber visto.
 Apenas recuerdo yo que haya visto a la muchacha,
 la que ni ha respondido a mis frecuentes ruegos.
 Le pedía a menudo que recitase sus poemas o los míos 5
 -no le faltaban poemas ni de estos ni de aquellos-,
 pero taciturna en exceso, puso un dedo sobre la boca
 y tras desplegar su velo como que se ocultó;
 sin embargo, podía ser vista como a través de una criba 10
 ya que en el velo había más de una ventana.
 Me desagradó que no respondiese a mis numerosas peticiones
 y que cuando me veo, me veo como el asno ante la lira.
 O se ha vuelto muy orgullosa, o se ha endurecido en su rusticidad la muchacha,
 o quizás es ambas cosas a la vez,
 O más bien permanecía privada de la función de la lengua 15
 que quizás mi presencia le había arrebatado
 Pero no conozco los encantamientos de Medea ni los de Circe;
 más bien, ella ha inventado esta novedad entre las jóvenes.
 Los hombres se quedaron estupefactos en presencia de las vírgenes,
 ninguna mujer se quedó estupefacta ante un hombre. 20
 Por eso intento ahora si por casualidad recupera la lengua,
 si el sueño o la medicina la mejoran.
 Si provoco con mis versos por casualidad que la muda hable,
 la invito con mis oraciones, la incito con mis poemas.
 Que alabe o que condene con poemas mi poesía, 25
 de lo contrario, será ganado silencioso y mutilado.

8. A Beatriz (141 Tilliette)

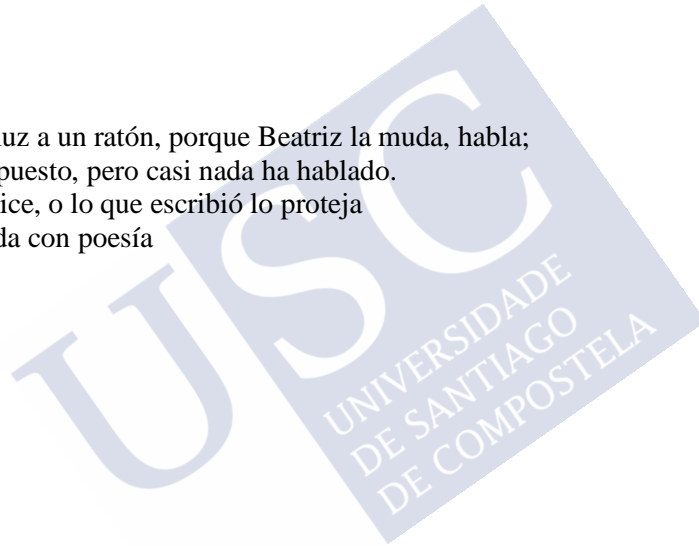
De eadem

Murem mons peperit, quia fatur muta Beatrix;
Scripsit, dictavit, paene locuta nichil.
Vel nichil est quod ait, uel quod scripsit tueatur
Et sua defendat carmina carminibus.



A la misma

La montaña dio a luz a un ratón, porque Beatriz la muda, habla;
ha escrito, ha compuesto, pero casi nada ha hablado.
O nada es lo que dice, o lo que escribió lo proteja
y su poesía defienda con poesía



9. A Constancia (142 Tilliette)

Constantiae

Suscipe, uirgo decens, nostrum, Constantia, carmen;
Fac speciale tibi Burguliensis aue.
Carminis mos meus est nostros nostrasque salutem;
Non aliter possum, non aliter sapio.
Rusticus in factis ad carmina sepe relabor, 5
Vt saltem lateat sic mea rusticitas.
Nunc igitur nostrae scribens alludo puellae,
Quam nostram noster allicit esse pater.
Quod pater est noster, noster labor esse coegit;
Filia quod nostra est, hinc labor, inde pater. 10
Ad te nunc ergo scribens, Constantia uirgo,
Mando quod teneris competat auspiciis.
Pactum firmastis, Deus et tu, arrasque dedisti,
Vt sis sponsa sibi, sponsus et ipse tibi.
Fac igitur sponso placeas conamine toto, 15
Sponsus promeruit quod tibi complacuit.
Quam sibi uouisti sibi soluas uirginitatem;
Soluēt enim dotem soluere qui pepigit.
Illibata caro cara est et proxima Christo,
Pectoris integritas si comitetur eam. 20
Integritas carnis sine pectoris integritate
Non est omnino uictima grata Deo.
Ergo quod potius placet inter cetera Christo
Offer, casta Deo pectore carne simul.
Carnis adulantis non te petulantia uincat 25
Nec lasciuorum cura sagax iuuenum.
Cor pectusque tuum, meditatio spesque fidesque
Complectatur eum quem geris exterius,
Propter quem fuscis et uiles tollis amictus,
Vt ualeas sociis dicere uirginibus: 30
«Aecclesiae flores uos, Iherusalem sua proles,
Proles diffusa fertilitate uigens,
Fusca quod existo mirari desinitote:

A Constancia

Acepta, decente virgen, Constancia, mi poema;
 dale un lugar especial para ti al saludo del de Bourgueil.
 Es mi costumbre saludar en verso a los míos y a las mías,
 no puedo otra cosa, no sé hacer otra cosa.
 Rústico en mis hechos, a menudo busco retirarme en la poesía, 5
 para que así al menos permanezca escondida mi falta de sofisticación.
 Por eso, juego ahora escribiendo a nuestra muchacha,
 a quien nuestro padre incita a ser nuestra.
 Que sea nuestro padre, nuestro esfuerzo le ha empujado a ser;
 Que sea nuestra hija, lo es por ese esfuerzo, por ese padre. 10
 Entonces escribiéndote a ti, ahora, virgen Constancia,
 te envío un mandato que coincida con suaves presagios.
 Habéis establecido un pacto, Dios y tú, y os disteis dote,
 tú para ser su esposa, él para ser tu esposo.
 Aplícate con todo esfuerzo, entonces, en agradar a tu esposo, 15
 tu esposo mereció lo que a ti te ha complacido.
 Págale con la virginidad que le consagraste,
 pues pagará la dote quien se comprometió a pagarla.
 Una carne intacta es querida y próxima a Cristo,
 si la integridad del espíritu la acompaña. 20
 La integridad de la carne sin la integridad del espíritu
 para nada es una víctima grata a dios.
 Así lo que le es más placentero a Cristo de entre las cosas
 ofrécelo, casta para Dios, a la vez, de corazón y carne.
 Que la inmodestia de la carne adulatoria no te venza 25
 ni la atención perspicaz de los jóvenes lascivos.
 Que tu corazón y tu espíritu, y la contemplación y la esperanza y la fidelidad,
 abracen a lo que luces externamente,
 y por él lleves mantos oscuros y humildes,
 para que puedas decirles a tus compañeras vírgenes: 30
 «Vosotras, flores de la Iglesia, descendientes de Jerusalén,
 generación fuerte por su vasta fecundidad,
 dejad de admiraros de que me aparezco oscura:

Ardor enim solis me facit esse nigram. Me facit esse nigram cor contritum, caro trita, Veri solis amor me facit esse nigram. Fusca quidem mundo, caelestibus albico rebus, Turpis et atra solo, pulcra nitensque polo».	35
Haec quoque siue quod his sit par ut dicere possis, Si bene te moneo, que moneo facito.	40
En praeceptorum, uirgo, memor esto meorum, Vt geminae uotum uirginitatis ames, Atque salutata nostra de parte sorore, Inter nos refice foedus amicitiae.	45
Praeterea, quaeso, non obliuiscere nostri, Fac speciale michi corque iecurque tuum. Si mandare uelis aliquid, committe tabellis: Mandandi genus hoc nos decet, ergo placet.	50
Dulcibus alloquiis leni penitralia patris Et michi gratifica dulcibus alloquiis. Praeterea, nostrae ne sim uelut immemor Emmae, Praesenta nostrum terque quaterque uale	

la llama del sol me ha hecho ser negra.
 Lo que me ha vuelto negra es un corazón penitente, la carne magullada, 35
 el amor del verdadero sol me ha vuelto negra.
 Ciertamente, oscura para el mundo, soy blanca para el cielo,
 fea y negra en la tierra, bella y brillante en el cielo».
 Para que puedas decir estas cosas, o bien algo similar a esto,
 haz lo que te aconsejo, si te aconsejo bien. 40
 Muchacha, sé alguien que recuerde mis enseñanzas
 para que ames el voto de tu virginidad doble,
 y al saludar de mi parte a tu hermana,
 reconstruye entre nosotros un pacto de amistad.
 Te pido, además, que no te olvides de mí, 45
 Haz que tu corazón y tu hígado me tengan en un lugar especial.
 Si quieres mandarme algo, confíáselo a las tablillas:
 este género de envío me conviene, por tanto, me place.
 Con tus dulces discursos suaviza las entrañas del padre,
 y muéstrame amabilidad con tus dulces discursos. 50
 Además, para que no parezca que me olvido de nuestra Emma,
 preséntale mi saludo tres o cuatro veces

10. A Emma (153 Tilliette)

Emme ut opus suum perlegat

Qualescumque meos uersus complecteris, Emma,
Et magnae similas utilitatis eos.
Aut relegis nostrum pro nostro carmen amore,
In quo uix aliquid utilitatis habes,
Aut uis ipsa meum sic deseruire fauorem 5
Atque meis ideo uersibus ipsa faues,
Aut me sub specie laudis ridendo remordes
Et deceptiuis fallis imaginibus.
Sed tibi nunc totum nostrum commendo libellum 10
Vt studiosa legas, sollicite uideas.
Forma censoris, non allusoris amore,
Vtere, non palpes quod resecare decet.
Nobis, Emma, refers lingua sensuque Sibillam;
Idcirco librum perlege, queso, meum, 15
cui mea dumtaxat mors «explicit» appositura est;
Rauca cicada strepo, nocte dieque uigil.
Quas uis et quot uis coeant aliquando sorores,
At non indocilis siue loquax coeat.
Garrulitas et lingua procax animusque malignus 20
Fascinat insontes et nocet obloquium.
Inter philosophos ualuit collatio multum,
Idcirco confer solaque multa lege.
Ore Sibillino respondeat Emma roganti,
Perlegat, extollat, corrigat, adiciat
Sex operare dies, celebris sit septima, sicut 25
Mos est ludeis, nec repetatur opus.
Non eget istud opus studio grandie labore,
Nostris sufficeret uersibus una dies.
Inuenies nullos flores in carmine nostro,
Flores urbani scilicet eloquii; 30
Rustica dicta michi quia rusticus incola ruris,
Magduni natus, incolo Burgulium.
Burgulius locus est procul a Cicerone remotus,

A Emma, para que lea su obra

Cualesquiera que sean los versos que envuelves en tu abrazo, Emma,
 también finges que son de gran utilidad.
 O relees, debido a nuestro amor, mi poema,
 en el que apenas encuentras algún provecho,
 o quieres tú misma servir así a mi favor, 5
 y por eso favoreces mis versos,
 o que bajo la apariencia de alabanza me muerdes con ironía
 y me embaucas con falsas imágenes.
 Pero ahora te confío mi pequeño libro en su totalidad
 para que lo leas, aplicada, lo veas con cuidado extremo. 10
 Utiliza la forma de un crítico, no el amor del jugador,
 no toquetees lo que se debe extirpar.
 Por tu lengua y tu sentido me recuerdas, Emma, a la Sibila;
 por eso lee a fondo mi libro, te lo ruego,
 al que no más que mi muerte pondrá la palabra «fin»; 15
 despierto noche y día, emito un canto ronco como la cigarra.
 A las hermanas que quieras y cuantas quieras, que se reúnan un día,
 pero que no vaya la ignorante o locuaz.
 El charloteo y la lengua resuelta y el espíritu maligno
 hechizan a las inocentes y dañan el debate. 20
 Entre los filósofos tenía valor la comparación de muchas cosas,
 por ello tú reúne y también sola lee mucho.
 Con la boca de la Sibila que responda Emma a lo que le pido,
 que atentamente lea, que alabe, que corrija, que añada,
 que trabaje seis días, sea el séptimo festivo, como 25
 es costumbre de los judíos, y no se reanude el trabajo.
 Este trabajo no necesita gran esfuerzo o gran labor,
 un día sería suficiente para mis versos.
 No encontrarás flores en mi poesía,
 me refiero a flores de la elocuencia urbana; 30
 Las palabras rústicas son para mí, porque rústico es el habitante del campo,
 nacido en Meung, vivo en Bourgueil.
 Bourgueil es un lugar remoto, alejado de Cicerón,

Cui plus cepe placet quam stilus et tabulae. Attamen iste locus foret olim uatibus aptus, Dum musae siluas soliuagae colerent.	35
Nam prope prata uirent illimibus humida riuus, Prataque gramineo flore fouent oculos; Et uirides herbas lucus uicinus amoenat, Quem concors auium garrulitas decorat.	40
Hic me solatur tantummodo Cambio noster Cuius sepe undas intueor uitreas. Sed uates siluas iamdudum deseruere, Quos urbis perimit deliciosus amor.	45
Et dolor est ingens quia uatum pectora frigent Et quia dignatur tecta subire ducum. Est dolor, et doleo quia gloria nulla poetis, Quod quia ditantur promerere sibi.	50
Sunt dii, non homines, quos lactat philosophia, Nec deberent dii uiuere sicut homo. Praesul, rex, consul, princeps, patriarcha, monarchus, Littera desit eis, sunt pecualis homo.	55
Furnos conducat, frutices metat, allia mandat, Qui sapit atque opibus incubat implicitus. Nam si negligerent sapientes pondus honoris, Inuitis etiam subiceretur honor.	60
Reges, pontifices, nunc et de plebe minores Aspernantur eos et nichilum reputant. Quid modo Marbodius, uatum spectabile sidus? Eclipsim luna, sol patitur tenebras.	65
Nunc est deflendus, extinctus spiritus eius, Nam non est lux quae luceat in tenebris. O utinam afflasset pleno michi gutture musa! Nam me nullus honor a studiis raperet.	
Nunc quia musa deest et rauco pectine canto, Emma, meis saltem versibus assideas.	

al que más le place la cebolla que el estilo y la tablilla.	
Sin embargo, hace tiempo este lugar fue propicio a los poetas	35
mientras las solitarias musas habitaron los bosques.	
Así, cerca, crecen húmedos prados entre limpios arroyos	
y los campos floridos agradan los ojos;	
y la arboleda vecina, a la que la locuacidad pacífica de los pájaros adorna,	
deleita las hierbas que enverdecen.	40
Aquí solo me consuela nuestro Changeon,	
cuyas ondas cristalinas a menudo contemplo.	
Hace tiempo que los poetas han dejado los bosques,	
a los que el delicioso amor de la ciudad echa a perder.	
Y el dolor es grande porque los corazones de los poetas se congelan	45
y porque se estima visitar la casa de los duques.	
Es un dolor, y me duelo porque no haya ninguna gloria para los poetas,	
porque se merecieron haberse enriquecido.	
Son dioses, no hombres, los que se nutren de la filosofía,	
Y no deberían los dioses vivir como los hombres.	50
Obispo, rey, conde, príncipe, patriarca, monarca,	
si les falta la letra, son hombres del rebaño.	
Que lleve los hornos, corte los tallos, que masque los ajos,	
el que sabe y yace rodeado de riquezas.	
Si los que saben descuidaran la carga del honor,	55
el honor subyacería incluso a los que no quisieran.	
Los reyes, pontífices, ahora también los subordinados del pueblo,	
los desprecian y no los consideran en nada.	
¿Qué le sucede ahora a Marbodo, la estrella respetable de los poetas?	
La luna sufre el eclipse, el sol las tinieblas.	60
Ahora tiene que ser llorado, su espíritu está apagado,	
ya no hay luz que alumbre en las tinieblas.	
¡Oh, ojalá la musa, con la garganta llena, me insuflase inspiración!	
Ningún honor me arrancaría del estudio.	
Porque la musa está ahora ausente y canto con ronco pecho,	65
Emma, asesora al menos mis versos.	

11. A Constancia (200 Tilliette)

Ad dominam Constantiam

Perlege, perlectam caute complectere cartam.
Ne noceat famae lingua maligna meae;
Perlege sola meos uersus indagine cauta,
Perlege: quicquid id est, scripsit amica manus;
Scripsit amica manus et idem dictauit amicus, 5
Idem qui scripsit carmina composuit.
Quod sonat iste brevis, amor est et carmen amoris
Inque brevis tactu nulla uenena latent;
Sanguine Gorgoneo non est lita pagina nostra
Nec Medea meum subcomitatur opus. 10
Non timeas Ydram, noli dubitare Chymeram,
Dum tanget nudum nuda manus folium.
Ipsa potes nostram secura reuoluere cartam
Inque tuo gremio ponere tuta potes.
O utinam nosses sicut mea uiscera norunt 15
Quanti sis mecum, quam mihi te facio.
Pluris es et melior, maior mihi denique uiuis
Quam dea, quam Virgo quamue sit ullus amor.
Pluris es ipsa mihi Paridi quam filia Ledae
Quamque Venus Marti, quam dea Iuno Ioui. 20
Nec tanti Dafnes neque tanti constitit Io,
Pro quibus aurum et bos Iupiter ipse fuit.
Vates ad Stygias querulus cum tenderet undas
Non habuit pluris Orpheus Euridicen.
Hoc autem populis commendat fabula greca, 25
Nam nebula quadam res adoperta uenit.
Sed me uerus amor, nugis nebulisque remotis,
Esse tui nusquam desinit inmemoren.
Inmemor esse tui nunquam, Constancia, possum,
Quem tua forma tui non sinit inmemorem; 30
Inmemor esse mei citius, Constancia, possem
Quam compellar ego non memor esse tui
Inmemor esse mei nunquam, Constancia, possis,

A la señora Constancia

Lee atentamente el pergamino y, una vez leído, enróllalo con cuidado, que no perjudique mi fama una lengua maliciosa. Lee atentamente, cautelosa y a solas, mis versos, lee: lo que esto sea, una mano amiga lo ha escrito; una mano amiga lo ha escrito y también un amigo lo ha dictado, el mismo que ha escrito el poema lo ha a su vez elaborado.	5
A lo que resuena esta carta es a amor y a un poema de amor y en el tacto de la carta no se esconde ningún veneno; mi página no está manchada con la sangre de la Gorgona ni mi obra viene acompañada por Medea.	10
No temas a la Hidra, no dudes de la Quimera, mientras tu mano desnuda toca el folio desnudo. Puedes tú misma desenvolver, segura, mi pergamino e incluso sobre tu regazo puedes dejarlo.	15
¡Oh, si al menos supieras, como mi corazón sabe, cuánto significas para mí, cuán mía te hago! Para mí vales más y eres mejor, y vives en mí más grande que una diosa, que la Virgen o que cualquier objeto de amor. Eres, toda tú, más valiosa para mí de lo que fue para Paris la hija de Leda, que para Marte Venus, que para Júpiter la diosa Juno.	20
No le correspondía tanto valor ni a Dánae ni a Ío, por quienes Júpiter mismo se convirtió en oro y en toro. Cuando el poeta, lastimero, se acercaba a las olas estigias, no era entonces tampoco tan valiosa Eurídice para Orfeo. Sin embargo, la mitología griega así lo describe para el pueblo, y con una especie de neblina se cubren los hechos.	25
Pero un verdadero amor, apartadas las frivolidades y las nieblas], no deja que te olvide. No puedo nunca olvidarme de ti, Constancia, tu belleza no permite olvidarse de ti;	30
Podría olvidarme de mí mismo, Constancia, más rápido que si me viese obligado a olvidarme de ti. Nunca podrías, Constancia, olvidarte de mí,	

Vt mihi persoluas foedus amoris idem. Sic nos o utinam natura deusque ligasset Vt neuter uiuat inmemor alterius!	35
Crede mihi credasque uolo credantque legentes: In te me nunquam foedus adegit amor. In te conciuem uolo uiuere uirginitatem, In te confringi nolo pudiciciam.	40
Tu uirgo, uir ego, iuuenis sum, iunior es tu; Iuro per omne quod est: nolo uir esse tibi; Nolo uir esse tibi neque tu sis femina nobis, Os et cor nostram firmet amicitiam, Pectora iungantur, sed corpora semoueantur, Sit pudor in facto, sit iocus in calamo.	45
Crede mihi credasque uolo credantque legentes: In te me nunquam foedus adegit amor. Nec lasciuus amor nec amor petulantis amoris Pro te subuertit corque iecurque meum, In te sed nostrum mouit tua littera sensum Et penitus iunxit me tua musa tibi.	50
Denique tanta tuae uiuit facundia linguae Vt possis credi sisque Sibilla michi. Non rutilat Veneris tam clara binomia stella Quam rutilant ambo lumina clara tibi.	55
Crinibus inspectis, fuluum minus arbitror aurum; Colla nitent plusquam lilia nixue recens, Dentes plus ebore, Pario plus marmore cudent, Spirat et in labiis gratia uiua tuis;	60
Labra tument modicum, calor et color igneus illis, Quae tamen ambo decens temperies foueat; Iure rosis malas praeponi dico tenellas, Quas rubor et candor uestit et omne decus. Corporis ut breuiter complectar composituram, Est corpus talem quod deceat faciem.	65

hasta que deshagas el mismo pacto de amor que tienes conmigo. 35
 ¡Ah, si solamente la naturaleza y Dios nos uniese tanto
 que ninguno viva sin olvidarse del otro!
 Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean:
 un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti.
 Quiero que en ti permanezca la virginidad como compañera 40
 y no deseo que tu pureza sea arruinada.
 Tú, virgen, yo hombre, soy joven, tú lo eres más;
 juro, por todo lo que existe: no quiero ser tu hombre;
 no quiero ser tu hombre ni que tú seas mi mujer,
 nuestras bocas y nuestros corazones fortalezcan la amistad,
 juntados los corazones, queden sin embargo separados nuestros cuerpos. 45
 Sea el pudor en el acto, sea el juego en la pluma.
 Créeme, quiero que creas, y que quienes lean esto también crean:
 un amor impuro nunca me ha conducido hacia ti.
 Ni un amor lascivo ni el amor de un amor insolente
 han trastornado, por tu causa, ni mi corazón ni mi hígado. 50
 Muy en cambio, tus escritos han despertado mis sentimientos por ti,
 y es tu musa la que íntimamente me ha unido a ti.
 Al final, la elocuencia de tu discurso es tan grande,
 que puedes ser considerada, y eres para mí, una Sibila.
 La estrella de Venus, de dos nombres, no escintila tan claramente 55
 como escintilan tus dos ojos.
 Una vez vistos tus cabellos, he juzgado el oro menos dorado;
 tu cuello brilla más que el lirio o que la nieve reciente,
 tus dientes son de una blancura más resplandeciente que el marfil, más que el mármol
 de Paros,] la gracia que en ti vive respira también sobre tus labios, 60
 labios ligeramente carnosos, que tienen el calor y el color del fuego,
 y que sin embargo uno y otro se mantienen, como es debido, templados;
 con razón afirmo que tus tiernas mejillas pueden sustituir a las rosas
 pues se visten de rojo, blanco y de toda belleza.
 Para rendir cuentas brevemente sobre la disposición de tu cuerpo, 65
 diré que es un cuerpo que está en armonía con tu rostro.

Ipsa louem summum posses deducere caelo,
De Ioue si uerax fabula greca foret;
In quascumque uelis se formas effigiasset:
Sic sua te saeculis tempora prestiterint. 70
Sed, quicquid facias, quemcumque auertere possis,
Non pro te partes distrahor in uarias,
Nec caro titillat pro te neque uiscera nostra,
Attamen absque dolo te uehementer amo.
Te uehementer amo, te totam totus amabo, 75
Te solam nostris implico uisceribus.
Ergo patet liquido quoniam genus istud amoris
Non commune aliquid, sed spetiale sapit.
Est spetialis amor, quem nec caro subcomitatur,
Nec desiderium sauciat illicitum. 80
Ipse tue semper sum uirginitatis amator,
Ipse tue carnis diligo mundiciam.
Nolo, uel ad modicum, pro me tua mens uioletur:
Irrita spes esset, irrita suspitio.
Propter id ergo tuam depinxi carmine formam, 85
Vt morum formam extima forma notet:
Mores florigeros pretendat florida uirgo
Et plus quam exterius floreat interius.
<I>nseritur metro gentilis pagina nostro,
<Vt> te de falsis gentibus amoueam, 90
Vt tibi gentilis sit gens et pagina uilis,
Quae colit impuros semimaresque deos,
Qui meretricales potius coluere tabernas
Rebus honestatis quam dederint operam.
Et tamen, est uerum quoniam tua forma uenusta 95
Sydera transcendit, cum sit imago Dei.
Iupiter instat adhuc et tecum ludere temptat,
Mars quoque, si Marti faueris atque Ioui:
Sunt multi iuuenes Iouis impia facta sequentes,

Tú misma podrías hacer descender a Júpiter el altísimo del cielo,
 si la fábula griega sobre él fuese cierta,
 y hacerlo adoptar cualquier forma que quisieras: 70
 así, sus tiempos te darían a los siglos.
 Pero, pese a cualquier cosa que hagas, a cualquiera que puedas desviar de su camino,
 yo no estoy, por tu culpa, dividido en varias partes
 y ni mi carne ni mi corazón arden de deseo por ti,
 y sin embargo, y sin engaño, te amo con vehemencia.
 Te amo con vehemencia, yo entero te amaré entera, 75
 a ti sola llevo dentro de mis entrañas.
 Con claridad se ve entonces que este tipo de amor
 no es de ningún modo común, sino que tiene el sabor de algo especial.
 Es un amor especial, al que la carne no acompaña
 ni un deseo ilícito daña. 80
 Yo mismo soy siempre amante de tu virginidad,
 yo mismo deseo la pureza de tu carne.
 No quiero, ni siquiera un poco, que tu juicio se vea manchado por mi culpa:
 sería una fútil esperanza, una fútil sospecha.
 Por eso, precisamente, he descrito tu físico en el poema, 85
 para que tu apariencia externa dé cuenta de tu carácter interno.
 Una virgen en flor enseñe sus floridas costumbres
 y más que fuera, florezca en su interior.
 La literatura de los gentiles tiene cabida en mi verso
 para alejarte de la gente falsa 90
 para que para ti sea gentil una gente y vil una literatura
 que rinde culto a dioses impuros y semi-machos
 que han cultivado más los burdeles
 de lo que han puesto atención a las cosas de honestidad.
 Sin embargo, es cierto que tu atractiva forma 95
 sobrepasa a las estrellas, pues es imagen de Dios.
 Júpiter te acecha todavía e intenta jugar contigo,
 Marte también, si a Marte y a Júpiter favorecieras:
 son muchos los jóvenes que siguen los actos impíos de Júpiter

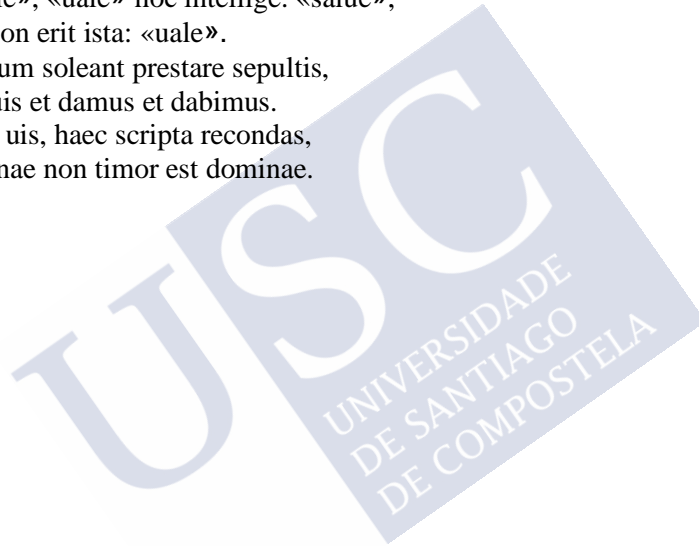
Quos non inmerito dicimus esse loues;	100
Sunt multi Martes, scelerum uestigia prisca:	
Hi nimis infestant regna pudicitiae.	
Hi faciunt Veneres, lunones, Danen et Io,	
Astreae uero uix latet una comes.	
Vt sunt in ueterum libris exempla malorum,	105
<S>ic bona quae facias sunt in eis posita:	
Laudatur propria pro uirginitate Diana,	
Portenti uictor, Perseus, exprimitur,	
Alcidis uirtus per multos panditur actus:	
Omnia, si nosti, talia mistica sunt.	110
Ergo, sepositis lenonibus et maculosis,	
Alterius partis aggrediamur iter,	
Virtutum gradiamur iter, gradiamur ad astra:	
Gentiles etiam sic properare monent.	
Si mea uiuere uis, uiues mea, uiue Diana;	115
Alcidem uolo uel Bellorofonta sequi.	
Quod si de libris nostris exempla requiris,	
Ipsa tot inuenies quot uideas apices.	
In nostris, non unus apex, non linea libris	
Que nos non doceat alta sitire, uacat.	120
Sed uolui grecas ideo praetendere nugas	
Vt quaeuis mundi littera nos doceat,	
Vt totus mundus uelut unica lingua loquatur	
Et nos erudiat omnis et omnis homo.	
Captiuas ideo gentiles adueho nugas,	125
Laetor captiuus uictor ego spoliis;	
Diues captiuos habeat Pregnaria seruos,	
Laetetur Graiis Cambio mancipiis.	
Burgulii uicte nunc captiuantur Athenae,	
Barbara nunc seruit Grecia Burgulio.	130
Hostili preda ditetur lingua latina,	
Grecus et Hebreus seruiat edomitus.	

a quienes no sin mérito decimos que son Júpiter; 100
son muchos los Martes que siguen las huellas antiguas de los crímenes:
ellos destrozan, con mucho, los reinos del pudor.
Ellos hacen las Venus, Junos, Danaes e Íos,
pero, a duras penas, se esconde una única compañía de Astrea.
Del mismo modo que, en los libros de los antiguos, hay ejemplos de cosas malas, 105
así también están en ellos depositadas las cosas buenas que puedes hacer:
Diana es alabada por su propia virginidad,
Perseo es retratado como el vencedor del monstruo,
la virtud del Alcide se manifiesta mediante muchos actos:
si sabes, todos estos son cuentos alegóricos. 110
Entonces, tras alejar a los libertinos y a los de mala reputación,
acometamos el camino de la otra parte,
andemos el camino de la virtud, caminemos hacia las estrellas:
los gentiles así también aconsejan darse prisa.
Si quieres vivir mía, vivirás como mía, vive Diana; 115
yo quiero seguir a Alcides o Belerofonte.
Si buscas ejemplos entre nuestros libros,
tú misma encontrarás tantos como letras veas.
No hay ni una letra, ni una línea en nuestros libros,
que no nos enseñe a tener sed de profundidad. 120
Pero, por eso, quise mostrar las bagatelas griegas
para que cualquier literatura del mundo nos enseñe,
para que el mundo entero hable una única lengua
y todo hombre nos instruya a todos.
Por la misma razón traigo cautivas bagatelas gentiles, 125
y yo, victorioso, me alegro por los botines incautados;
La rica Pregnaria mantenga a los esclavos cautivos,
que se alegre el Changeon por los sirvientes griegos:
La conquistada Atenas está ahora cautiva en Bourgueil,
la bárbara Grecia sirve ahora a Bourgueil. 130
La lengua latina enriquezcase con el botín hecho sobre los enemigos,
que el griego y el hebreo, totalmente domados, sean esclavos.

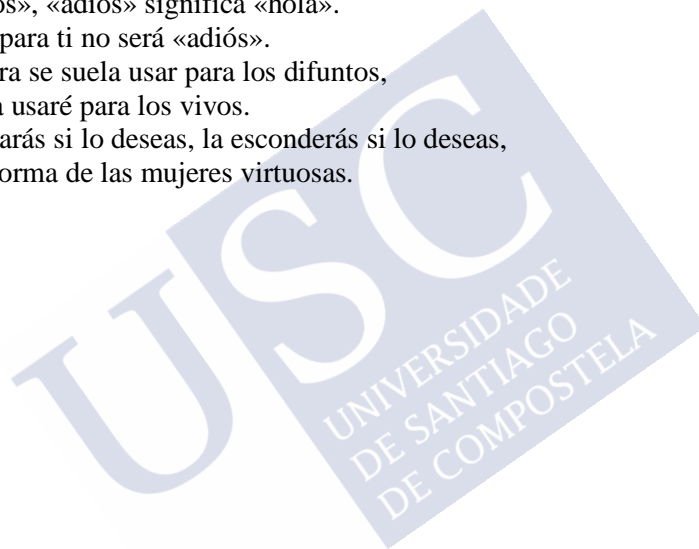
In nullis nobis desit doctrina legendi, Lectio sit nobis et liber omne quod est. Hanc igitur summam pertemptat epistola nostra Vt uirgo uiuas, uirgo Deo placita.	135
Sponsa mei domini sis tanti coniugis aula, Sis coniunx tanti coniugis et thalamus. Subruat hunc dominus qui templum subruit eius, Qui lapides uiuos ipse lapis perimit.	140
Nos autem nobis uigor uniat integritatis, Sint casti accessus castaque colloquia. Quod si nos aliquis dixisse iocosa remordet, Non sum durus homo, quicquid ago iocus est.	145
Laeta mihi uitam fecit natura iocosam Et mores hylares uena benigna dedit. Sed, quicquid dicam, teneant mea facta pudorem, Cor mundum uigeat mensque pudica michi.	150
Tristes obscenos alit haec prouincia multos Et castos hylares educat haec eadem: Nouimus et multos qui Bacchanalia uiuunt, Quos Curios simulat triste supercilium.	155
Nec despero iocos quin aetas auferat istos, Fructus maturos tempora sera dabunt. Fronte seuerus tunc, tantummodo seria scribam, Vt mihi tunc pectus consonet et calamus.	160
Interea, mea uirgo, meis sis credula scriptis, Et, sicut scripsi, sic mea uiue, uale, Inquam, uiue, uale, fac quod uolo, uiue quod opto, Quod uolo non nescis, omne quod opto sapis.	165
Nulla mei cordis potuit te uena latere; Omne tibi scripsi quod uolo, quod uolui. Amodo, maiori studio mea musa uacabit: Inceptum Moysen iam repetunt socii, Scilicet insultant Genesim quia dimidiaui	

El arte de la lectura no nos falle,
 sea para nosotros la lectura y el libro todo lo que es.
 Mi carta, de hecho, intenta estas cosas en grado sumo, 135
 que vivas siendo virgen, que virgen agrades a Dios.
 Que seas, esposa de mi Señor, un palacio de un esposo tan grande,
 que de tal esposo seas esposa y lecho.
 Destruya el Señor a quien destruya su templo,
 a quien, piedra él mismo, mata a las piedras vivientes. 140
 A nosotros, en cambio, que nos una el vigor de nuestra integridad,
 sean castos nuestros encuentros y castas nuestras charlas.
 Si alguien nos incordia por haber dicho cosas jocosas,
 yo no soy un hombre duro, todo lo que hago es un juego.
 Mi naturaleza feliz hizo que tenga una vida jocosa 145
 y un talento favorable me dio un carácter alegre.
 Pero, diga lo que diga, que mis hechos conserven el pudor,
 un corazón puro y una mente casta sean fuertes en mí.
 Esta provincia alimenta a muchos lúgubres libertinos
 y, la misma, guía a hombres castos y divertidos: 150
 conocimos también muchos que viven en una bacanal
 cuyos ceños sombríos les hacen pasar por curios.
 No pierdo la esperanza de que la edad me lleve estas bromas,
 una temporada tardía dará frutos maduros.
 Entonces, con la frente severa, escribiré solo cosas serias, 155
 para que entonces mi corazón y mi pluma estén en armonía.
 Mientras tanto, mi muchacha, confía en mis cartas,
 y, del mismo modo que te he escrito, así, vive y cuídate,
 lo repito, vive y cuídate, haz lo que quiero, vive como yo deseo,
 lo que quiero no lo desconoces, sabes todo lo que deseo. 160
 Ninguna de las venas de mi corazón puede estarte oculta;
 te escribí todo lo que quiero, lo que quise.
 A partir de ahora, mi musa estará libre para una tarea mayor:
 Mis compañeros reclaman el “Moisés” ya comenzado,
 de hecho, se burlan porque pasé más allá de la mitad del Génesis 165

Defessusque uia substiterim media;
Improperant nugas quas scriptito sedulus ad te –
Nullam preter te carmina nostra sciunt.
Si tamen ipsa mihi quicquam rescribere temptas,
Attendam quicquid miseris ut uideam 170
Nec studii nostri post interualla silebo
Quin tibi rescribam saltem aliquando «uale»,
Dum tibi dico «uale», «uale» hoc intellige: «salue»;
Vltima uox ad te non erit ista: «uale».
Quamuis hoc uerbum soleant prestare sepultis, 175
Nos tamen hoc uiuis et damus et dabimus.
Si uis, ostendas, si uis, haec scripta recondas,
Nam pedagoga bonae non timor est dominae.



y, agotado, paré a medio camino.
Me reprochan las bagatelas que, atento, te he escrito frecuentemente –
Mi poesía no conoce otra mujer, excepto tú-.
Si tú misma intentas escribirme de vuelta cualquier cosa,
pondré atención en ver aquello que envíes 170
y tras un tiempo dedicado a mi estudio, no permaneceré en silencio
sin al menos escribirte de vez en cuando un «adiós».
Cuando digo «adiós», «adiós» significa «hola».
Mi última palabra para ti no será «adiós».
Aunque esta palabra se suele usar para los difuntos, 175
también la uso y la usaré para los vivos.
Esta carta la mostrarás si lo deseas, la esconderás si lo deseas,
el temor no es la norma de las mujeres virtuosas.



12. De Constancia (201 Tilliette)

Constantiae rescriptum

Perlegi uestram studiosa indagine cartam
Et tetigi nuda carmina uestra manu.
Explicui gaudens bis terque quaterque uolumen
Nec poteram refici singula discutiens.
Ille liber mihi gratus erat, gratissima dicta; 5
Ergo, consumpsi sepe legendo diem.
Nox studiis odiosa meis, inuisa legenti,
Me cessare meo compulit a studio.
Composui gremio posuique sub ubere laeui
Scedam, quod cordi iunctius esse ferunt. 10
Si possem cordi mandare uolumina uestra,
Cordi mandarem singula, non gremio.
Tandem fessa dedi nocturno membra sopori,
Sed nescit noctem sollicitatus amor.
Quid non sperabam? Quid non sperare licebat? 15
Spem liber ediderat, ocia nox dederat.
In somnis insomnis eram, quia pagina uestra
Scilicet in gremio uiscera torruerat.
O mihi si dabitur tantum spectare prophetam
O mihi si dabitur colloqui morula! 20
O quantum uates, quam peditus iste poeta!
O quam diuino quaelibet ore canit!
Quis sapor in dictis! O quae sapientia uerbi!
O quam discretus iste uir in calamo!
<Et>, reor, in factis est uir discretior iste, 25
Omnia prudenter et facit et loquitur.
Hunc si Roma sibi quondam meruisset alumnum,
Iste Cato rigidus, Tullius iste foret:
Hunc facerent uerba Ciceronem, facta Catonem,
Multos iste ualet solus Aristotiles. 30
Iste uidetur et est et dicitur alter Homerus
O quanta uersus commoditate canit!
Hystorias Grecas et earum mistica nouit

He leído atentamente esta carta siguiendo con fervor su huella
 y he tocado vuestros poemas con mi mano desnuda.
 He desenrollado el pergamino, llena de alegría, dos, tres y cuatro veces
 y no podía recomponerlo tras analizar cada una de sus partes.
 El libro me resultaba agradable, las palabras aún más agradables; 5
 así, a menudo consumí el día leyendo.
 La noche, odiosa de mis esfuerzos, hostil para la que lee,
 me forzaba a cesar mi estudio.
 Puse sobre mi regazo la carta y la coloqué debajo del pecho izquierdo
 para que estuviese más cerca del corazón, como dicen. 10
 Si pudiese confiar tus páginas a mi corazón,
 confiaría cada una a mi corazón, no a mi regazo.
 Finalmente, al profundo sueño nocturno abandoné mis miembros cansados,
 pero un amor agitado no conoce la noche.
 ¿Qué no esperaba? ¿Qué no me estaba permitido esperar? 15
 El libro traía la esperanza, la noche el ocio.
 En sueños insomne estaba, porque tu carta
 sobre mi regazo, ciertamente me quemaba las entrañas.
 ¡Ay, si se me concediese contemplar a tal profeta!
 ¡Ay, si se me concediese un corto tiempo de conversación! 20
 ¡Ay, qué gran vates, qué talentoso este poeta!
 ¡Ay, cualquier cosa canta con su voz divina!
 ¡Qué sabor en su expresión! ¡Ay, qué sabias palabras!
 ¡Ay, qué distinguido es este hombre con su pluma!
 Y creo que es aún más distinguido en sus actos, 25
 todo lo que hace y lo que dice es hecho y dicho con sentido.
 Si alguna vez Roma hubiese merecido tener este alumno,
 sería austero como Catón, sería Tulio:
 sus palabras le harían un Cicerón, sus hechos Catón,
 él sólo vale muchos Aristóteles. 30
 Él se parece y es y le llaman un segundo Homero,
 ¡ay, con tal idoneidad canta los versos!
 Conoce las historias griegas y sus místicas

Atque quid hec aut hec fabula significet;	
Vtque mihi credas, metro mandauit idipsum,	35
Adsensus fecit copia multiplices.	
Euaginato Daudid mucrone Goliae,	
Eiusdem uictor perculit ense caput.	
Taliter hic uates adiens penitralia Greca	
Gentilesque domos despoliauit eas;	40
Decipulas ensesque suos detorsit in hostes,	
Aduectans nobis carmine gentis opes,	
Inuexit nugas nobis gazasque Pelasgas,	
Ex locuplete penu diripiens spolia.	
Quid Mars, quid luno, quid cetera turba deorum	45
Significent, nouit, nouit et exposuit.	
Si de diuinis insurgat quaestio dictis,	
Nectareo nodos explicat eloquio.	
Immo, quid est, quaeso, quod sensum effugerit eius?	
Omnia sollerti circuit ingenio.	50
Si sermo fiat de formae compositura,	
Impar est tantae nostra camena rei:	
Inter mortales, tanquam flos unicus, ille	
Formosis aliis corpore et ore preest.	
Inter caelicolas, ut conspectissima stella,	55
Gratior aurora est soleque lucidior.	
O qualis, quantus mihi carmine significatur!	
Versibus hunc uideo, namque aliter nequeo.	
Ve mihi, cum nequeam quem diligo sepe uidere;	
Me miseram, nequeo cernere quod cupio.	60
Afficior desiderio precibusque diurnis,	
Incassum fundo uota precesque deo.	
Annus abit, ex quo quem quaero uidere nequii,	
Attamen ipsius carmina sepe lego:	
O quales uersus, quam dulces, quam spetiosos,	65
Ad me misit heri perditus ille mihi!	

y lo que quiere decir tal o cual fábula;
 para que me creas, esto lo encomendó al verso, 35
 la copia causó múltiples aprobaciones.
 David, desenvainando la espada de Goliat,
 se proclamó vencedor al cortarle con la espada su cabeza.
 De tal modo, este poeta, atacando los santuarios griegos
 y las casas de los gentiles, los saqueó; 40
 ha desviado hacia sus enemigos las trampas y espadas,
 importando la riqueza de esa gente a través del poema,
 nos trajo las bagatelas y los tesoros de la Grecia antigua,
 separando los despojos de la rica despensa.
 Lo que Marte, Juno y la otra multitud de dioses 45
 significan, él lo conoce, lo conoce y lo expuso.
 Si surge una cuestión sobre la palabra divina,
 con su elocuencia dulce como el néctar deshace los nudos.
 Es más, ¿hay algo, me pregunto, que pueda escapar a su comprensión?
 Todas las cosas son circundadas con su sutil ingenio. 50
 Si surge una discusión acerca de las proporciones de su figura,
 mi musa se encuentra en desventaja ante tan grande asunto:
 como una flor única entre los mortales, él
 supera a las demás bellezas con su cuerpo y su rostro.
 De entre los seres celestes, como la más distinguida estrella, 55
 resulta más agradable que la aurora y más brillante que el sol.
 ¡Oh, qué gran hombre, extraordinario hombre, se me muestra por su poema!
 Lo veo a través de sus versos, pues de otro modo no puedo.
 Pobre de mí, que no pueda ver con frecuencia a quien amo,
 ¡miserable, no puedo ver al objeto de mi deseo! 60
 Me consumo por el deseo y durante los rezos diarios,
 en vano manifiesto mis votos y rezos a Dios.
 Un año pasa sin que haya podido ver a aquel a quien busco,
 sin embargo, sus poemas leo frecuentemente:
 ¡oh qué versos, qué dulces, qué hermosos 65
 los que me envió ayer él, que está perdido para mí!

Hoc iacet in gremio dilecti scedula nostri,
Ecce locata meis subiacet uberibus.
O utinam noster nunc hic dilectus adesset,
Qui sensum proprii carminis exprimeret – 70
At circumstarent comites mihi uel duo, uel tres,
Quamuis ipse suae sufficiat fidei;
Ne tamen ulla foret de suspitione querela,
Saltem nobiscum sit mea fida soror.
Clara dies esset nec solos nos statuisset 75
Hoc fortuna loco, sed magis in triuio.
Ecce uigil uigilo, quia me liber euigilauit,
Lectus multotiens, quem mihi misit heri.
Sed quid ago? Nichil est quod tota nocte uoluto,
Nil est quod rogito pectore sollicito: 80
Ad me non ueniet nec eum sitibunda uidebo,
Quem nimium tellus Pictaua sollicitat.
Forsitan idcirco me carmina misit
Quae me corrigerent, quae mihi uerba darent,
Vt se dissimulet, ut me sua littera fallat, 85
Leniat ut nostrum callida carta metum.
Heu, quid non timeam? Nunquam segura quiescam;
Nec mihi tutus amor, nec mihi tuta fides.
Dum noua dat precepta mihi, plus ipsa fatigor,
Nunquam non possum suspiciosa fore; 90
Hunc timeo rapiat, dum nescio, quilibet error;
Omnis uirgo meis inuidet auspiciis.
Nulla quidem uirgo me fortunatior esset,
Si mihi tutus amor tutaque pacta forent.
Firma fides nostrum quamuis mihi firmet amicum, 95
Credere non possum tuta sue fidei;
Nec fidei discredo suae (nichil inde timendum),
Perdere sed timeo quod uehementer amo.
Pectore fluctuago deduxi tempora noctis,

La tabla de mi bien amado yace en mi regazo,
 he aquí que, colocada, yace bajo mis senos.
 ¡Ay, si solamente él, mi amado, estuviese presente ahora,
 para expresar el sentido de su propio poema! 70
 Mientras, me rodearían dos o tres compañeras,
 aunque él mismo sea suficiente garantía de lealtad.
 Pero, para evitar cualquier queja por sospecha,
 estará al menos mi fiel hermana con nosotros.
 Un día brillante llegaría y la fortuna no nos dejaría permanecer, solos, 75
 en este lugar, sino más bien en la plaza pública.
 He aquí que en la vigilia estoy vigilante, porque el libro me ha tenido despierta,
 muchas veces ha sido leído aquello que él me envió ayer.
 Pero, ¿qué hago? A nada lleva lo que desenrollo toda la noche
 a nada, lo que ruego con mi pecho agitado: 80
 no vendrá a mí ni lo veré saciar mi sed,
 la tierra de Poitou le reclama enormemente.
 Quizá por eso me envió poemas,
 para curarme, para ilusionarme,
 para disimularse, para engañarme con su letra, 85
 para mitigar mis miedos con una ingeniosa carta.
 Ay, ¿qué no temeré? Nunca descansaré tranquila;
 no estoy segura de su amor, ni estoy segura de su lealtad.
 Mientras me da nuevos preceptos, más me angustio,
 jamás puedo dejar de sospechar, 90
 temo que cualquier error me arrebatte a este, mientras yo lo ignoro;
 toda muchacha envidia mis auspicios.
 Ciertamente, no habría muchacha más afortunada que yo,
 si estuviese segura de su amor y segura de sus pactos.
 Aunque una fuerte lealtad confirme que es nuestro amigo, 95
 no puedo creer con toda seguridad en su fidelidad,
 y no es que no crea en su fidelidad (ahí no hay nada que temer),
 pero temo perder lo que vehementemente amo.
 He pasado a la deriva con un corazón movido por las olas las horas de la noche,

Ergo satis licuit multa referre michi.	100
En aurora suos producit lucida currus, Arbuta iam uolucrum garrulitate sonant. Aggrediar ceram, quia nescit cera pudorem, Que referat domino congrua uerba meo:	105
Multa quidem scribam quae nolim dicere praesens: Virgineos ausus sepe pudor reprimat. O utinam placeant quae mens dictabit amantis! Carminis oda mei gratificetur ei!	110
Ipse iubes, dilecte meus, tu precipis, inquam, Vt castis operam legibus attribuam.	115
Attribuam, sic ipse iubes, sic ipsa preopto, Sic hucusque dies disposui proprios. Casta fui, sum casta modo, uolo uiuere casta; O utinam possim uiuere sponsa Dei!	120
Non ob id ipsa tamen uestrum detestor amorem: Seruos sponsa Dei debet amare sui. Tu sponsi seruus, tu frater tuque coheres, Tu quoque, tu sponsi dignus amore mei.	125
Sponsa sui sponsi uenerari debet amicos: Ergo te ueneror, te uigilanter amo.	130
Ius et lex nostrum semper tueatur amorem, Commendet nostros uita pudica iocos. Ergo, columbinam teneamus simplicitatem Nec mihi pretendas quamlibet ulterius.	
Quod si preponis, quod si pretenderis ullam, Scito quod non est hic iocus in domino.	
Si fallis, malus es; si uerum dicis, iniquus; Obsidet atque tenet crimen utrumque iocum. Damnat falsiloquos Deus et praue facientes; Aut hoc aut illud uel simul ambo facis.	
Sed Deus emendet, Deus in te corrigat ista, Haec me cura tui non sinit immemorem.	

así me fue permitido suficientemente traer muchas cosas de nuevo a mi cabeza. 100
 He aquí la aurora que trae la luz con su carro,
 los madroños ya suenan por la locuacidad de los pájaros.
 Me acerco a la tablilla, porque la tablilla desconoce el pudor,
 para que lleve a mi señor palabras que convienen:
 le escribiré muchas cosas que no podría decir en persona: 105
 la iniciativa de las muchachas a menudo la reprime el pudor.
 ¡Ay, si tan solo le gustasen los versos que dictará una mente amante!
 ¡Sea gratificado con la música de mi oda!
 Tú mandas, querido mío, tú ordenas, digo,
 que consagre mi obra a leyes castas. 110
 La consagraré, si tú lo ordenas, así yo misma lo prefiero,
 pues de este modo he dispuesto hasta ahora mis propios días.
 He sido casta, soy casta, quiero vivir casta;
 ¡ay, si pudiese vivir como esposa de Dios!
 Por eso, yo no detesto tu amor: 115
 la esposa de Dios debe amar a sus siervos.
 Tú eres siervo de mi esposo, tú eres hermano y compañero de herencia,
 tú también, tú eres digno del amor de mi esposo.
 Una esposa debe venerar a los amigos de su esposo:
 así yo te venero, te amo sin descanso. 120
 La justicia y la ley protejan siempre nuestro amor,
 que una vida púdica garanta nuestros juegos.
 Mantengamos pues un candor columbino
 y en el futuro no me alegues que hay otra.
 Que si prefieres a otra, que si pretendes a otra, 125
 sabrás que esto no es juego en el señor.
 Si me engañas, eres un miserable; si me dices la verdad, injusto;
 y el pecado acecha y posee a uno y otro juego.
 Dios condena a los mentirosos y a los que obran depravadamente,
 y esto o aquello, o ambas cosas a la vez, haces. 130
 Pero Dios repare, Dios corrija estas cosas en ti,
 esta preocupación no me deja olvidarme de ti.

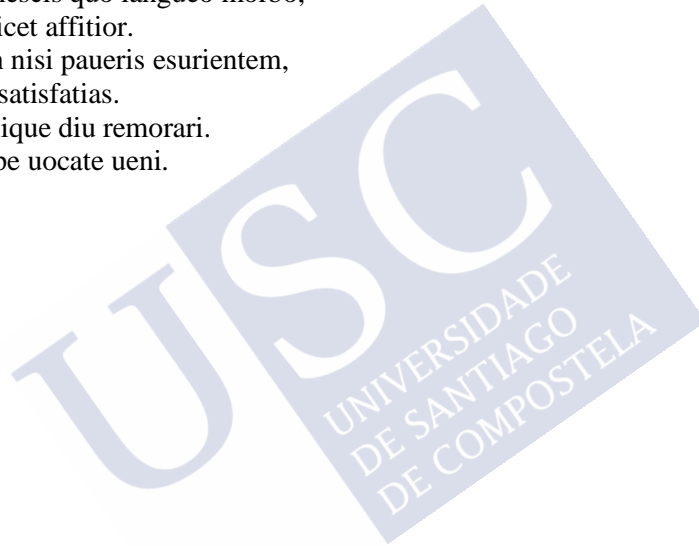
Virginis alterius sic nomen abominor ut sim
Virginis ad nomen frigidior glacie.
Sed, sicut tibi uis credam credamque uolenti, 135
Credam dictanti, tu quoque, crede mihi.
Si te Roma uocat, si te Magontia temptat,
Si meus es, retrahas mox ab utraque pedem.
Vade uiam tutam, petat alter barbara regna;
Est grauis indomitas poena domare feras 140
Atque tibi digne uix respondere ualebunt,
Cum sint indoctae protinus edomitae.
Si, mihi discredens, incassum forte laboras
Subripiatque alter iugera uix domita 145
(Pullos indomitos aliis multi domuerunt;
Sic fortasse labor uester inanis erit),
Affectus nimio tandem tunc ipse pudore,
Ad ueteres sero regredi uias;
Ridebunt alii, sed ego, fidissima semper,
Planctibus et lacrimis participabo tuis. 150
Ergo dico tibi: me pretermittere noli,
Nullam maioris inuenies fidei.
Si potes, et poteris, si tantum uelle uideris,
Fac ut te uideam meque uidere ueni.
Ad te, si possem, pedes aut eques ultro uenirem, 155
Non essent honeri pena pudorque mihi.
Venero si potero, uenisset si potuissem,
Sed disturbat iter seua nouerca meum.
At tu qui, dominus, nullo custode teneris,
Quem, quia multa potes, ipsa nouerca timet, 160
Maturato gradus et me uisurus adesto;
Sumptus et comites sufficienter habes.
Cur ad nos uenias occasio multa paratur:
“Ad quem sermo mihi presul in urbe manet,
Clerus me mandat, abbates, ille uel ille, 165

El nombre de alguna otra muchacha lo abomino tanto
 que ante el nombre de otra muchacha me vuelvo más fría que el hielo.
 Pero, del mismo modo que tú quieres que te crea, y que te crea cuando quieres, 135
 que te crea cuando escribes, tu también, créeme.
 Si Roma te llama, si Maguncia te tienta,
 si eres mío, vuelve pronto tus pasos atrás, de una u otra ciudad.
 Avanza por un camino seguro, deja a otro los reinos bárbaros;
 es un duro castigo domar a las fieras indómitas 140
 y difícilmente te podrán responder con dignidad,
 aunque sean domesticados, a la vez son indoctos.
 Si, desconfiando de mí, acaso trabajas en vano,
 y otro te arrebatara los campos apenas domesticados,
 (muchos han domesticado animales indómitos para otros, 145
 así tu labor podría ser quizás infructífera)
 tú mismo, afectado y con gran vergüenza, al final
 volverás, tarde, a los viejos caminos;
 los demás se reirán, pero yo, fidelísima siempre,
 participaré de tus llantos y lágrimas. 150
 Así te digo: no quiero que me omitas,
 no encontrarás a ninguna con mayor lealtad.
 Si puedes, y podrás, si me habrás querido ver,
 haz para te vea y ven a verme.
 Si yo pudiese, iría a ti a pie o a caballo, 155
 ni el castigo ni la vergüenza serían cargas para mí.
 Iría si pudiese, habría ido si hubiese podido,
 pero mi camino lo interrumpe mi cruel madrastra.
 Pero tú, que eres señor, no tienes ningún guardián,
 tú a quien, porque tienes mucho poder, mi propia madrastra teme, 160
 llega con paso apresurado y ven a verme;
 tienes suficientes recursos y amigos.
 Muchas ocasiones se producen para que vengas:
 “el obispo, con quien tengo una charla, permanece en la ciudad,
 el clero me reclama, abades, este o aquel, 165

Me trahit ad comitem res facienda michi...”
Demens, quem doceo? Me debes ipse docere.
Si tibi causa deest, negligis ut uenias.
Cura tibi de me non est nisi ueneris ad me,
Nec tua uel modicus uiscera tangit amor.
Hoc argumentum posui mihi si pigritaris,
Hoc habeam certum federis inditium:
Visere me debes, nescis quo langueo morbo,
Quo desiderio scilicet affitior.
Grande tibi crimen nisi paueris esurientem,
Oranti si non ipse satisfatias.
Expectate ueni nolique diu remorari.
Sepe uocaui te, sepe uocate ueni.

170

175



un asunto pendiente me trae hasta el conde...”

Estoy loca, ¿a quién enseño? Tú eres quien me debe enseñar a mí.

Si te falta un motivo, rechazas venir.

No te preocupas por mí si no has venido a mí,

ni siquiera un templado amor mueve tus vísceras.

170

Este argumento me he dado si te puede la pereza,

esto lo tendré como una señal cierta de nuestro pacto:

debes verme, ignoras la enfermedad con la que languidezco,

es decir, el deseo que me afecta.

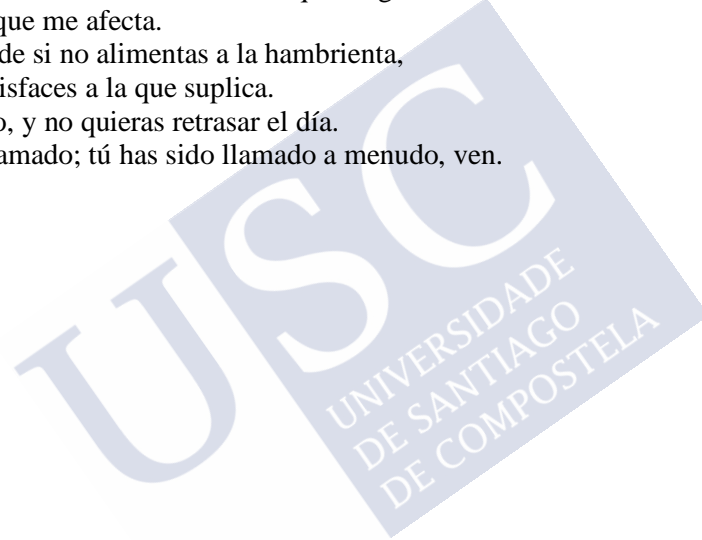
Tu crimen es grande si no alimentas a la hambrienta,

175

si tú mismo no satisfaces a la que suplica.

Ven, eres esperado, y no quieras retrasar el día.

A menudo te he llamado; tú has sido llamado a menudo, ven.





MARBODO DE RENNES

Cartas en verso



13. A una *amica* anónima (24 Bulst)

Ad amicam repatriare parantem

Lingua nequit fari, mens nulla valet meditari,
Quantus mente furor mihi sit, quibus ignibus uror.
Confiteor verum tibi, dilectissima rerum,
Nesciui plane nunc usque, quid esset amare.
Non quia nunc prima sit mens mea lesa sagitta, 5
Sed quia non tantam est mens mea passa sagittam.
Dilexi paucas dilectus et ipse puellas,
Sed sic dilexi, quod quolibet audiit «exi»,
Nec dolor oppressit me, si dilecta recessit,
Namque superbus eram, nec amans par esse volebam. 10
At nunc introrsus crudeles sencio morsus
Et uulnus seuum conflagrantemque Veseuum
Et quicquid diri credi valet aut reperiri.
Inferior tandem, quia flammam sencio grandem,
Supplico ne miserum perdas, pulcherrima rerum. 15
Perdis enim plane, si tam cito vis remeare.
Non precor vt patrias sedes omnino relinquo-
Quamuis o vtinam sortem michi det deus illam,
Sedibus vt patrie possim tibi carior esse-
Sed precor vt reditus sit prolongabile tempus, 20
Vt redeas sero, magno pro munere quero.
Ad tempus remane, nisi me vis perdere plane.
Viue memor memoris, seruans mihi pignus amoris.

A la amiga que preparaba su regreso a casa

La lengua no puede decir, ni la mente puede discernir,
 cuán grande es la pasión en mi mente, cómo me quemo con esas llamas.
 Te confieso la verdad, la más querida de todas las cosas,
 no había conocido hasta ahora qué significa realmente amar.

No porque ahora mi mente haya sido herida con la primera flecha,
 5
 sino porque mi mente no había sufrido una flecha tal.
 He amado a pocas muchachas, y yo mismo he sido amado también,
 pero amé de tal manera que cualquiera escuchó un «vete»,
 mientras ningún dolor me oprimió, si la amada se iba;
 pues he sido arrogante, ni amando quería ser compañero.
 10
 Pero ahora siento los mordiscos crueles
 y la fiera herida y el Vesubio en llamas.
 y cualquiera cosa horrible que se pueda creer o imaginar.
 Finalmente, más pequeño, porque siento una llama enorme,
 te suplico que no destruyas a este infeliz, oh, la más bellísima criatura.
 15
 Me destruyes completamente si tan pronto deseas regresar.
 No te suplico que dejes por completo la casa paterna
 (aunque ojalá Dios me diese esa suerte,
 poder ser más querido para ti que la casa de tu padre),
 pero te suplico que retrases el momento de tu partida,
 20
 que vuelvas tarde, lo quiero como un gran regalo.
 Quédate más tiempo, si no me quieres destruir del todo.
 Vive recordando al que recuerda, conservando para mí la promesa de tu amor.

14. De una *puella* anónima (27 Bulst)

Puella ad amicum munera promittentem

Gaudia nimpharum, violas floresque rosarum,
Lilia candoris miri quoque poma saporis
Parque columbarum, quibus addita mater earum
Vestes purpureas, quibus exornata Napeas
Vincere tam possim cultu quam transeo vultu, 5
Insuper argentum, gemmas promittis et aurum.
Omnia promittis, sed nulla tamen mihi mittis.
Si me diligeres et que promittis haberes,
Res precessissent et verba secuta fuissent.
Ergo vel est fictus nescisque cupidinis ictus 10
Vel verbis vanis es diues, rebus inanis.
Quod si multarum sis plenus diuiciarum,
Rusticus es, qui me tua, non te credit amare.

La chica al amigo que prometió regalos

Las alegrías de las ninfas, las violetas y las flores de las rosas,
lirios de blancura extraordinaria, frutas sabrosas
y un par de palomas, a las que su madre añadió
vestidos púrpuras, con cuyos ornamentos podría vencer en refinamiento a las Napeas
tanto como las supero en aspecto, 5
y sobre todo, plata, gemas y oro, prometes.
Todo prometes, pero sin embargo nada me mandas.
Si me amases y tuvieras lo que prometes,
habría hechos que precederían y palabras que los seguirían. 10
Entonces, o es falso y no conoces los ímpetus del deseo,
o eres rico en vanas palabras, nulo en acción.
Aunque estés lleno de muchas riquezas,
eres un zoquete, porque crees que amo tus cosas y no a ti.

15. A una *amica* anónima (36 Bulst)

Rescriptum ad amicam

A te missa michi gaudens, carissima, legi,
Namque tenetur ibi me placuisse tibi.
Si scirem verum quod ais, pulcherrima rerum,
Quam si rex fierem, letior inde forem. 5
Non facerem tanti thesauros Octauiani
Quam placuisse tibi, sicut habetur ibi.
Littera me vicit, que dulcem me tibi dicit,
Basia que recitat, cor michi sollicitat.
Felices tabule, felix grafiusque manusque 10
Et felix dextra littera facta tua.
Littera leticie michi nuncia, nuncia vite
Si tamen hoc perhibes voce, quod intus habes.
In te namque sita mea mors est et mea vita,
Esse sub ambiguo tu facis ista duo.
Si das quod debes, michi vite munera prebes,
Si minus, immeritum trudas in interitum. 15
Viue memor memoris, preciosi gemma decoris,
Hisque nota ceris, qualia mente geris.

Respuesta a la amiga

Me regocijo, queridísima, de leer lo que me has enviado,
porque allí se sostiene que yo te he gustado.
Si supiese que lo que dices es verdad, la más bella de todas las cosas,
sería más feliz que si me convirtiese en rey.
No les daría tanto valor a los tesoros de Octaviano 5
como haberte gustado a ti, como se sostiene allí.
Me ha vencido la carta, que dice que soy dulce para ti,
que me recita los besos, que el corazón me agita.
Felices tablillas, y feliz el punzón y la mano 10
y feliz la carta escrita con tu diestra.
La carta es para mí un anuncio de felicidad, un anuncio de vida,
si lo das con la voz que tienes dentro.
Pues en ti se encuentra mi muerte y mi vida,
y tú haces que estas dos se mantengan en la incerteza.
Si me das lo que debes, me ofreces regalos de vida, 15
si menos, me llevas a una muerte inmerecida.
Vive recordando al que recuerda, gema de preciosa belleza,
y en esta tablilla escribe lo que piensas.

16. A una mujer anónima (37 Bulst)

Rescriptum rescripto eiusdem

Hec est votorum, carissima, summa meorum,
Dignus vt esse queam, qui tibi complaceam,
Pro quo verba patris tolere et iurgia matris,
Pro quo ieiunes noctibus et vigiles.
Plus amo, quod pro me vigilas, quam menia Rome, 5
Plus, quod ieiunas, quam varias epulas.
Nam cur decedam nostram tua pectora flammam
Vrere, cum tua me concremet assidue?
Mittere non solam suevit puer ille sagittam,
Ludere cum querit, pectora bina ferit. 10
Sed grauius vulnus lesum sustinet vnus,
Et magis inde perit, quem magis ille ferit.
Sic ego maioris sum vulnere lesum amoris,
Sic ego plus pereor, plus feriente deo.
Nam cibus et potus vix esse potest michi notus 15
Nec dormire queo ludere nec valeo.
Tu michi pro ludo, tu pro dulci michi somno,
Tu meus es potus, tu mea ipsa cibus.
Totos namque dies, totas te cogito noctes,
Versor in hoc solo, quod sine fine colo. 20
Frons tua candida nix, crines et lumina sunt pix,
Os tibi coccineum, dens ebur egregium.
Guttura vel collo cedit tibi pulcher Apollo,
Cetera pulchra tibi cunctaque grata michi.
Te michi da munus, quia si non, das mihi funus, 25
Dic igitur, quando, dic, vbi quove modo.

Respuesta a una respuesta de la misma

En la cumbre de mis deseos, queridísima, está
 poder ser digno de complacerte,
 ser por quien tolere los sermones del padre y las riñas de la madre,
 por quien ayunes y te mantengas alerta por las noches.

Amo más que las murallas de Roma que por mí te mantengas insomne,

más que ricos banquetes, que por mí ayunes.

¿Y por qué no habría de creer que mi llama quema tu corazón
 cuando la tuya me consume constantemente?

Aquel niño no acostumbra a lanzar una flecha sola,
 cuando quiere jugar, hiere dos corazones.

Pero sólo uno soporta una herida más grave
 y así más muere, aquel al que más hiere.

Así, yo he sido golpeado por la peor herida de amor,
 así yo más muero, más me lastima el dios.

Pues difícilmente me son conocidos el alimento y la bebida,
 ni puedo dormir ni estoy bien para jugar.

Tú para mí sustituyes el juego, tú el dulce sueño,
 tú eres mi bebida, tú misma eres mi alimento.

Pienso en ti todos los días, pienso en ti todas las noches,
 doy vueltas en este suelo, que cultivo sin fin.

Tu frente brilla como la nieve, tus cabellos y ojos son la pez,
 la boca escarlata, los dientes de singular marfil.

Ante tu garganta o tu cuello pierde el bello Apolo,
 todo lo demás de ti es bello y todo me agrada.

Date a mí como regalo, porque si no, te me das como funeral,
 di así cuándo, di dónde y de qué modo.

17. A una *puella* anónima (38 Bulst)

Ad puellam adamatam rescriptum

Sum felix tandem, quia nunc scio quid tibi mandem,
Cum iam non timeam, ne tibi displiceam.
Quod spes suadebat, metus hactenus impediēbat,
At modo sum letus, transiit ille metus.
Per pharetram Veneris, qua tu quoque lesa videris, 5
Iuro per atque faces, sub quibus ipsa iaces:
Ex quo te noui, cunctas a corde remoui
Protinus inque tui totus amore fui.
Nam tuus aspectus lesit michi vulnere pectus
Et renitens facies vt sine nube dies. 10
Crinis erat pexus nulloque ligamine flexus,
Longus et auricolor, candida frons vt olor,
et decliue latus et venter continuatus
Quodque stat in primis, ilia stricta nimis,
Hec et que restant, ex tunc michi vulnera prestant, 15
Que nisi contigero, viuere non potero.

Respuesta a la muchacha a la que amo apasionadamente

Finalmente soy feliz, porque ahora sé lo que te confío,
porque ya no tengo miedo de desagradarte.
Lo que la esperanza alimentaba, hasta ahora el miedo lo había impedido,
pero ahora soy feliz, aquel miedo se ha ido.
Lo juro por el carcaj de Venus, por el que tú también pareces herida, 5
lo juro por las antorchas bajo las que tú misma yaces:
desde que te conocí, alejé a todas completamente de mi corazón,
inmediatamente, todo yo sucumbí a tu amor.
Pues tu aspecto lastimó mi pecho con una herida 10
y tu cara brillante como un día sin nubes.
Tus cabellos peinados y ondulados sin ninguna cinta,
largos y del color del oro, la frente blanca como un cisne,
tu perfil sinuoso y tu vientre infinito
y lo que es lo más importante, tus caderas tan estrechas, 15
esto y el resto, desde entonces me causa heridas,
que si no te toco, no puedo vivir

18. A una *puella* anónima (39 Bulst)

Ad puellam iniuste accusantem

Si tam iusta foret de te michi causa querendi,
Quam iustam de te tu facis esse michi,
Obsecro, quid faceres, que tanta facis sine causa?
Quid faceres merito, que premis immeritum?
Credo, morte luet, si quid peccabit amicus, 5
Quem non peccantem verberibus laceras.
Aut fortasse feret de te bona premia peccans,
Cum feriat iustum debita pena reo?
Expedit ergo magis michi forsitan esse rebellem,
Quam sic subiectum legibus esse tuis? 10
Sed michi ve misero, qui nec parendo placere
Nec duro possum colla negare iugo.
Quod quia non nescis, crucias crudelis amantem,
Criminibus falsis insimulando reum.

A la muchacha que me acusa injustamente

Si para mí hubiese una causa tan justa para quejarme de ti
como tú haces que sea justo quejarme de ti,
te imploro, ¿qué harías, si ya tanto haces sin ninguna causa?
¿Qué harías con quién lo merece, si tanto oprimes a quién no lo merece?
Creo que pagará con la muerte si un amigo comete un pecado, 5
cuando al que no lo comete lo fustigas con golpes.
¿O quizás el que peca se llevará de tu parte buenas recompensas,
mientras que al justo le golpeará la pena que le corresponde al culpable?
¿Me conviene más, quizás, ser rebelde, 10
que estar así sometido a tus leyes?
Pero ay de mí, miserable, que ni obedeciendo puedo disfrutar
ni tampoco sustraer mi cuello a tu yugo.
Como esto no lo ignoras, torturas, cruel, al amante,
acusándolo de ser culpable de crímenes falsos.

19. A una mujer anónima (40 Bulst)

Ad eandem resipiscentem

Ploro, cum ploras, labor est michi, quando laboras,
Nec tua este deo vulnera ferre queo,
Dissimulemque licet, vultus meus hoc tibi dicet,
Parent in facie nubila tristicie.
Penitet, vt scribis, nec talia rursus inibis, 5
Quod me tam subito leseris immerito.
Ora rigas lacrimis, suspiria ducis ab imis,
Pro danda venia voce rogando pia.
Ad supplex verbum michi cor nequit esse superbum,
Zelus et ira iacet, cum fera lingua tacet. 10
Do veniam fasse, satis est tibi pena rogasse,
Tantum me nolis fallere queso dolis.
Ars simulat verum mutatque vocabula rerum,
Quemque vocat carum, nouit amare parum.
Presertim multas simulat res docta facultas,
Dum mouet ingenium quodlibet ad studium. 15
Quod rogo ne facias neque rethor in hoc michi fias,
Ostendens alias, quid simulare scias.
Me non ex libris, sed totis dilige fibris,
Qua te mente colo, me cole, digna polo.

A la que se repone

Lloro cuando lloras, me preocupo cuando te preocupas,
 viva Dios que tu herida no puedo soportar,
 aunque trate de ocultarlo, mi rostro te lo dirá,
 en mi rostro son visibles las nubes de tristeza.
 Si te arrepientes, como escribes, no repetirás 5
 el hacerme de pronto inmerecido daño.
 Riegas tu cara de lágrimas, desde lo más hondo mandas suspiros
 y con voz pía ruegas que te perdone.
 Frente a la súplica, mi corazón no sabe ser arrogante,
 los celos y la ira duermen cuando la fiera lengua calla. 10
 Confieso darte el perdón, haberlo pedido es para ti ya suficiente castigo,
 sólo te pido que no pretendas decepcionarme con engaños.
 El arte simula la verdad y cambia los nombres de las cosas,
 y a quien llama querido, en realidad lo ama poco.
 Una facultad experimentada es capaz de simular muchas cosas, 15
 mientras incita a cualquier talento al estudio.
 Te ruego que no hagas esto y que no te me conviertas en un rétor en este asunto,
 mostrando unas veces, lo que también sabes disimular.
 Ámame con todas tus fibras, no desde los libros,
 con la misma intención con la que te honro, hónrame, digna del cielo. 20

20. A una *amica* anónima (41 Bulst)

Ad amicam zelantem

Fraude puellarum perit omnis amator earum,
Quod sentire ualet, quisquis amore calet.
Queque suum cruciat, ut ei gratissima fiat,
Ne quasi sit vilis, si fuerit facilis.
Ergo causatur premit arguit insidiatur,
Vitat colloquium, respuit obsequium,
Fingit rumores falsos, obiectat amores,
Ad proprium crimen tale parans tegimen,
Vt misero bene sit, si se defendere possit,
Ne securus eam senciat esse ream.
O genus astutum per nostra pericula tutum,
Nos non arte pares stultaque turba mares!
O noua calliditas, mea per mala que tua vitas!
In me namque iacis, quod magis ipsa facis.

5

10

A la amiga celosa

Todo amante muere por la mentira de estas mujeres,
esto puede sentirlo todo el que esté inflamado de amor.
Cada una de estas causa tormento al suyo, para serle más agradable,
para que no sea considerada de poco valor, en caso de haber sido fácil. 5
Así, litiga, presiona, argumenta, alega con mentiras,
evita el diálogo, rechaza la obediencia,
finge rumores falsos, echa en cara los amores,
prepara un disfraz tal para el propio crimen
que el desafortunado tiene suerte si puede defenderse, 10
y no está seguro de saber que ella es la culpable.
Oh, astuta raza segura a causa de nuestro peligro,
¡Nosotros no somos iguales en ese arte, y somos hombres de una turba estúpida!
¡Oh, inusual astucia, que evitas los males a través de los míos!
Y así me lanzas lo que tú misma haces y más.

21. A una *amica* anónima (42 Bulst)

Ad amicam gementem

Ei michi si tantum gemitus imitaris amantum
Et si que loqueris, non ea mente geris.
Cum lego que dicis, verbis accendor amicis,
Cum te flere lego, do lacrimas et ego.
Per nimios questus intelligo pectoris estus,
Os quod tanta dolet, vim michi cordis olet.
Sencio quod sentis, o nostre portio,
Cordi cara meo, quicquid habes, habeo.
Quod tibi sit soli vulnus graue, dicere noli,
Sed dicas potius, quod michi sit grauius.
Ardeo non iuste, quia scilicet ardeo plus te,
Aut nec amor tuus est, aut grauior meus est.

5

10

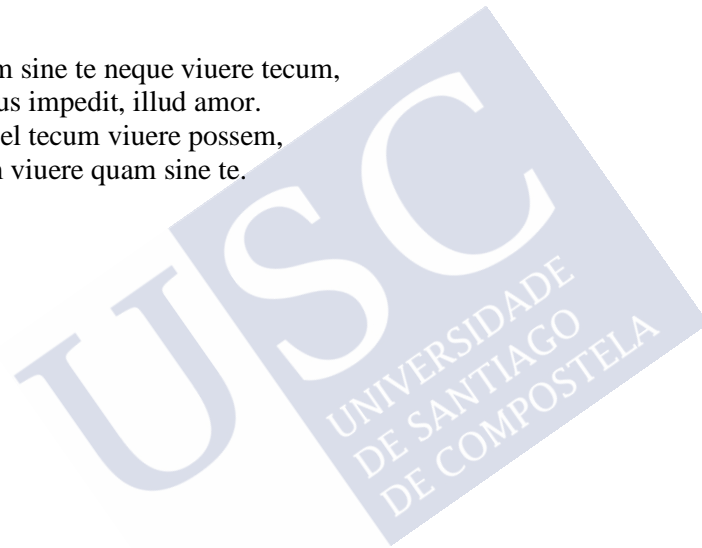
A la amiga que se lamenta

Ay de mí, si solo imitas los gemidos del amante
y si lo que dices no lo haces con ese sentido.
Cuando leo lo que dices, me inflamo por tus palabras amigas,
cuando leo que lloras, yo también lloro.
Por tus excesivos lamentos entiendo la agitación de tu pecho, 5
una cara que tanto se duele, me huele a la fuerza del corazón.
Siento lo que sientes, oh parte de mí,
querida por mi corazón, lo que a ti te pase, me pasa a mí.
No quieras decir que solo tú tienes una profunda herida, 10
sino di más bien que yo tengo una más profunda.
Ardo injustamente porque ciertamente ardo más que tú,
o el tuyo no es amor, o el mío es más profundo.

22. A una *amica* anónima (50 Bulst)

Ad amicam sub custodia positam

Viure non possum sine te neque viure tecum,
Istud namque metus impedit, illud amor.
O vtinam sine te vel tecum viure possem,
Sed mallem tecum viure quam sine te.



A la amiga que está bajo custodia

No puedo vivir sin ti, ni tampoco vivir contigo,
esto lo impide el miedo, aquello el amor.
Oh, ojalá pudiese vivir sin ti o contigo,
aunque preferiría vivir contigo a hacerlo sin ti.



23. A Ermengarda de Anjou (PL 171: 1659-60, c. 1.23)

M. episcopus E. comitissae

Filia Fulconis, decus Armorice regionis,
Pulchra, pudica, decens, candida, clara, recens,
Si non passa fores thalamos, partusque labores,
Posses esse meo Cynthia iudicio.
Sed quia iuncta mari castae nequit equiparari, 5
Est etiam potior virginitatis honor.
In grege nuptarum credi potes una dearum,
Prima vel in primis, o speciosa nimis!
Sed tuus iste decor, sata principe, principis uxor,
Transiet ut fumus, et cito fiet humus. 10
Aut si dilato current tua tempora fato,
Heu dirum facinus! efficeris anus.
Vultus formosus laudatur, et est pretiosus,
Sed mors vel senium destruet hoc pretium.
Luce micans acies, quae vulnerat aspicientes, 15
Et flavus crinis, fiet utrumque cinis.
Fama refert de te quod non sit femina prae te
Pollens eloquio, callida consilio.
Haec quoque deficient, et tantum fabula fient.
Narrat et antiquos fabula doctiloquos. 20
Stragula blattarum vestis cibus ac tinearum,
Et metuens fures aurea congeries,
Omni prudenti sic sunt quasi flamina venti,
Flamina praetereunt, nec minus hoc pereunt.
Mollities lecti quid confert murice tecti? 25
Aufert quippe thori gloria nulla mori [f. gaudia posse mori.].
Delicias mensae quasi vilia fercula cense,
Carum cum vili vertitur in nihili.
Servos, ancillas, cum turribus, oppida, villas
Quisquis habet vivens, deseret et moriens 30
Arminiae pelles, exornatusque satelles
Quem laudis titulum dant tibi post tumulum?
Quid maris et terrae properem bona cuncta referre,
Quae quasi te ditant, et tibi suppeditant?
Divitiae tales sunt nulli perpetuales, 35
Cum mundo vadunt, cumque cadente cadunt.
At quod amas Christum, quod mundum despicias istum
Et quod pauperibus vestis es atque cibus,
Hoc te formosam facit et Domino pretiosam;
Nec mors, nec senium destruet hoc pretium. 40

El obispo Marbodo a la condesa Ermengarda

Hija de Fulco, honor de la región Armorica [Bretaña francesa]
bella, virtuosa, decente, luminosa, ilustre, joven,
si no hubieras pasado por el matrimonio y los trabajos del parto,
podrías ser, en mi opinión, Cintia.
Pero porque una mujer unida al marido no puede equipararse a una virgen, 5
el honor de la virginidad es todavía mayor.
Puedes ser considerada una de las diosas entre la multitud de las casadas,
¡la primera entre las primeras, oh, bellísima!
Pero esta belleza tuya, hija de príncipe, esposa de príncipe,
perecerá como el humo, y rápidamente se convertirá en tierra. 10
Si tu tiempo dura en un destino más dilatado,
¡oh, cruel crimen! te harás vieja.
Un rostro hermoso es alabado, y es precioso,
pero la muerte o la vejez destruyen ese valor.
Los ojos escintilean con una luz que hiere a quien los mira, 15
también los cabellos dorados, ambos se convertirán en cenizas.
La fama de ti refiere que no hay mujer antes que tú
con más poder de elocuencia, más astuta en el pensar.
Aunque esto irá debilitándose, y sólo se convertirá en leyenda.
La historia habla de antiguos sabios elocuentes. 20
El vestido que se vuelve alimento de gusanos y polillas,
el montón de oro que teme a los ladrones,
son como soplos de viento para los prudentes,
los soplos pasan, y no menos por ello mueren .
¿Qué aplaza la suavidad de la cama cubierta de púrpura? 25
Ninguna gloria del lecho aleja la muerte.
Juzga las delicias de la mesa como platos sin valor,
lopreciado y lo nimio se tornarán en nada.
Quien esclavos, esclavas, torres, ciudades, villas,
tiene mientras vive, lo perderá al morir, 30
y las pieles del armiño, y el guardián adornado,
¿qué título de mérito te dan tras la tumba?
¿Por qué darme prisa en referir todos los bienes del mar y la tierra
los cuales, como si te enriquecieran, te abastecen?
Tales riquezas no son perpetuas para nadie, 35
pasan con el mundo, y caen con el que cae.
Pero porque a Cristo amas, porque desprecias este mundo
y porque eres vestido y alimento para los pobres,
esto te hace hermosa y de valor para el Señor;
ni la muerte, ni la senectud destruirán este valor. 40

24. A Matilde de Escocia (*PL* 171: 1660, c. 1.24)

Ad reginam Anglorum

Est operae pretium tentasse pericula Ponti,
Et dubiae sortis pertimuisse minas.
Reginam vidisse juvat, quam nulla decore
Corporis ac vultus aequiparare queat.
Quem tamen occultans laxae velamine vestis 5
Sola pudore novo dissimulare cupit
Sed nequit abscondi propria quod luce coruscat,
Et vibrat radios nubila sol penetrans.
Egregios mores, ac melle fluentia verba.
Plus reticere juvat, quam minus inde loqui. 10
Affectant aliae quod eis natura negavit,
Purpureas niveo pingere lacte genas;
Fucatosque trahit facies medicata colores,
Distinguendo notas artis adulterio.
Comprimit exstantes quarumdam fascia mammas, 15
Et longum fingit vestis adacta latus.
Hae partim retegunt laxosa fronte capillos,
Et calamistrato crine placere volunt.
Tu, regina, quod es, metuis formosa videri,
Quae coemunt aliae munera gratis habens. 20
Praestat habere palam quo te natura beavit,
Sis ingrata Deo si sua dona neges.
Accensam modio vis occultare lucernam,
Non tua, sed Domini munera dantis habes.
Virgo, pudica licet, tamen optat pulchra videri, 25
Et castam mentem candida forma decet.
O regis conjux proavis ex regibus orta!
Magna tegi nequeunt, parva latere solent.
Vivet fama tui quantum mea carmina vivent,
Et te cantabit, qui mea scripta leget. 30

A la reina de los ingleses

Vale la pena haberse enfrentado a los peligros del Ponto,
 y haber temido las amenazas de una suerte incierta.
 Supone regocijo ver a una reina a la que ninguna
 puede igualar en belleza de cuerpo y rostro.
 Sin embargo, ocultándose con el velo del amplio vestido, 5
 solo quiere disimularse por un inusual pudor,
 pero no puede esconder que brilla con luz propia,
 y el sol vibra penetrando las nubes con sus rayos.
 Costumbres egregias y palabras que fluyen como la miel.
 Conlleva más regocijo mantenerse callado, que hablar inadecuadamente. 10
 Otras desean lo que la naturaleza les ha negado,
 pintando las mejillas púrpuras de blanca leche;
 y la cara “medicada” lleva pinturas y colores,
 adornando las características propias con el engaño del arte.
 Y una cinta comprime el seno exuberante de algunas, 15
 y un vestido ajustado modela el largo costado.
 Estas descubren parcialmente los cabellos sobre la frente espaciosa,
 y con cabellos rizados quieren complacer.
 Tú, reina, porque lo eres, temes aparecer hermosa,
 teniendo de manera natural las dotes que las otras compran. 20
 Es mejor tener visible lo que la naturaleza te ha concedido,
 serías ingrata a Dios si niegas sus dotes.
 Quieres ocultar en una vasija el candil encendido,
 no son tuyos, los dotes que tienes te los ha dado el Señor.
 Una virgen, aunque púdica, desea mostrarse bella, 25
 y su belleza pura encaja con su mente casta.
 ¡Oh, esposa de rey, descendiente de linaje real!
 Las grandes (dotes) no se pueden esconder, acostumbran ocultarse las pequeñas.
 Vivirá tu fama tanto como mis poemas vivan,
 y te cantará el que lea mis escritos. 30



HILDEBERTO DE LAVARDIN

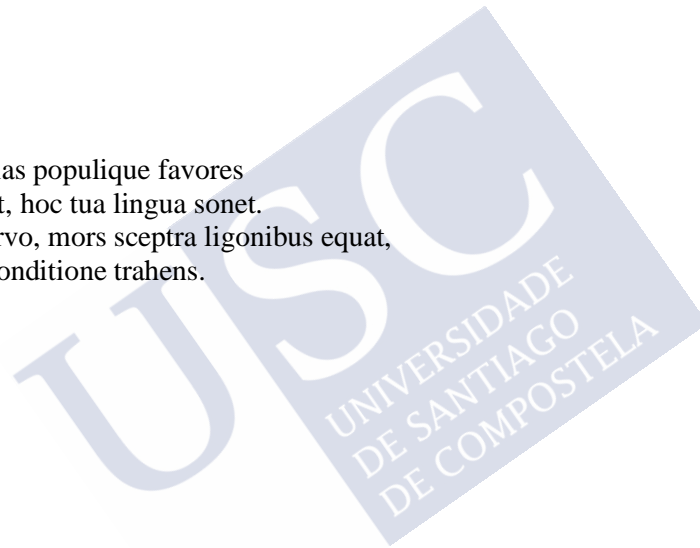
Cartas en verso



25. A Matilde de Escocia (4 Scott)

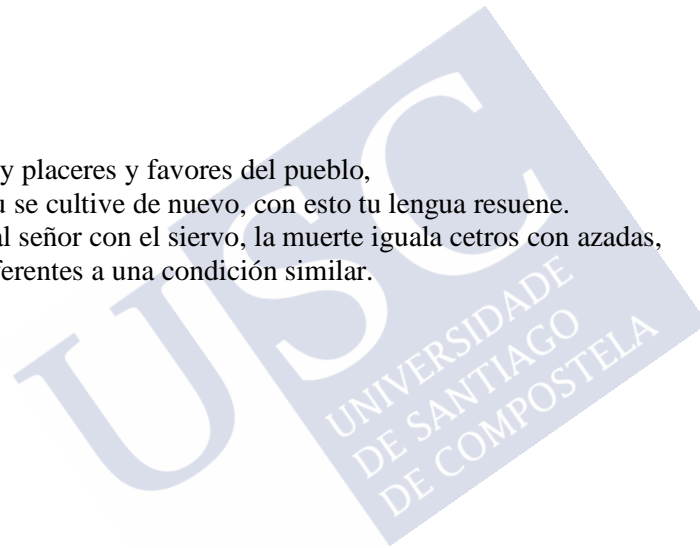
Ad reginam Anglorum

Inter opes et delicias populi que favores
hoc animus recolat, hoc tua lingua sonet.
mors dominum servo, mors sceptrum ligonibus equat,
dissimiles simili conditione trahens.



A la reina de los ingleses

Entre las riquezas y placeres y favores del pueblo,
con esto tu espíritu se cultive de nuevo, con esto tu lengua resuene.
La muerte iguala al señor con el siervo, la muerte iguala cetros con azadas,
atrayendo a los diferentes a una condición similar.



26. A Adela de Blois (10 Scott)

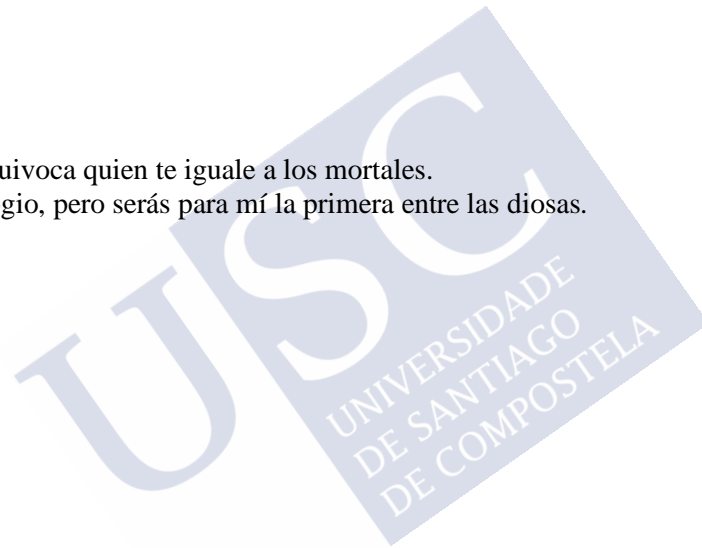
Ad A<delam> comitissam

Desipit et peccat qui te mortalibus equat.
est in laude parum, sed eris mihi prima dearum.



A la condesa Adela

Enloquece y se equivoca quien te iguale a los mortales.
Es un pequeño elogio, pero serás para mí la primera entre las diosas.



27. A Adela de Blois (15 Scott)

Ad A<delam> comitissam

Augusti suboles, serie sublimis avorum
missa tibi placeant quantulacunque precor.
Nolo manus sceptris, vel cervix apta corone
ad mea flectantur munera: mente fave.
ut satis est populo superum meruisse favorem,
cum cadit ad magnos hostia parva deos,
sic implet votum tua gratia. plus homine erro,
si plus affectem quam placuisse tibi.

5

A la condesa Adela

Raza de Augusto, sublime en la serie de tus antepasados,
rezo por que estas pequeñas cosas que te envío te agraden.
No quiero que tus manos adecuadas para los cetros, ni que tu cuello apto para la corona,
se doblen a mis presentes: solo préstame atención.
Como al pueblo le es suficiente haber ganado el favor de los celestes,
cuando una pequeña víctima se ofrece a los distinguidos dioses,
así tu gracia satisface la plegaria. Erraría más que cualquier hombre,
si desease algo más que agradarte a ti.

5

28. A Muriel (26 Scott)

Ad M<urielelem> litteratam

Tempora prisca decem se iactavere sibillis,
et vestri sexus gloria multa fuit.
unius ingenio presentia secula gaudent,
et non ex toto virgine vate carent.
nunc quoque sunt homini quedam commercia divum, 5
quos puto, nec fallor, virginis ore loqui.
mente tua posuere dei penetrabile verendum,
osque sacrum vatem constituere suum.
ore tuo quecumque fluunt vigilata priorum 10
transcendunt, solis inferiora deis.
quicquid enim spiras est immortale, tuumque
tanquam divinum mundus adorat opus.
deprimis ingenio vates celebresque poetas,
et stupet eloquio sexus uterque tuo.
carmina missa mihi decies spectata revolvens 15
miror, et ex aditis illa venire reor.
non est humanum tam sacros posse labores,
nec te, sed per te numina credo loqui.
pondera verborum, sensus gravis, ordo venustus
vultum divine condicionis habent. 20
cum miror quanta se maiestate tuentur,
parcius exilii triste recordor onus.
forsitan ignoras, sed ego dum tutor honestum,
dum sacri partes ordinis, exul agor.
exilii curas et pondera dura laborum 25
alleviare tuo carmine virgo potes.
allevies oro, nec quem Fortuna reliquit
linquere, Fortune tu comes ipsa, velis.
ne mihi verba neges; levius nil poscere possum.
nil a te spero, si mihi verba neges. 30
exulis obsequium nisi cuius forte recuses,
exul in obsequium nitar ubique tuum.

A la culta Muriel

Los tiempos antiguos se han jactado de diez sibilas,
 y fue esta una gran gloria para vuestro sexo.
 Los siglos presentes se regocijan con el talento de una,
 y no están privados de una poeta virgen.
 Ahora también el hombre tiene alguna relación con los dioses, 5
 quienes, según creo (y no me equivoco), hablan por boca de una virgen.
 Los dioses colocaron en tu mente un santuario venerable,
 y erigieron tu boca como su oráculo sagrado.
 Las palabras que fluyen de tu boca trascienden a las provistas por los antiguos,
 inferiores solo a los dioses. 10
 Cualquier palabra que pronuncies es, de hecho, inmortal,
 y como divina adora el mundo tu obra.
 Humillas por tu ingenio a los vates y a los poetas celebres,
 y los de uno y otro sexo se quedan estupefactos ante tu elocuencia.
 Desenrollando diez veces los poemas que me has enviado y que he observado 15
 me maravillo, y creo que vienen de la parte más sagrada del santuario.
 No es humano ser capaz de tan sagrados trabajos,
 y no creo que hables tú, sino la divinidad por ti.
 El peso de las palabras, su sentido profundo, el orden elegante,
 tienen características y aspecto divino. 20
 Cuando admiro con cuánta majestuosidad se muestran,
 recuerdo menos la triste carga del exilio.
 Quizás lo ignoras, pero yo mientras protejo lo honesto
 y las partes del sagrado orden, soy declarado exiliado.
 Las preocupaciones del exilio y el duro peso de mis sufrimientos 25
 puedes aliviar con tus poemas, muchacha.
 Alivia, te lo ruego, y no quieras abandonar al que la Fortuna ha abandonado
 tú, compañera misma de la Fortuna.
 No me niegues tus palabras; no puedo pedir nada menos.
 Nada espero de ti, si me niegas tus palabras. 30
 Y si acaso no rechazas la deferencia de un exiliado,
 el exiliado te rendirá deferencia en todos los sitios.

29. A Matilde de Inglaterra (35 Scott)

Ad M<athildem> reginam

Augustis patribus augustior orta Mathildis,
quaslibet in laudes ora diserta vocas -
sed frustra, quia nemo tibi preconia solvet,
que genus, et mores, et bona forma petit.
una loqui te lingua potest, que laudis opime
materiam linguis omnibus una paras. 5
in vultu regina tuo est, redoletque Sabinam
non levis incessus, nec datus arte decor.
non mores doctrina sacros, non virga pudorem
prestitit -ex proavis fluxit utrumque bonum. 10
cuncta tue genetricis habes, que clausa sepulchro,
illustrat meritis Anglica regna suis.
neve simul caderet muliebris gloria sexus
te peperit, partu tota renata tuo.
non semel orta parens iacet urna, regnat in aula,
hic homini, sursum collaterata Deo. 15
collaterata Deo, quam sit nihil omne relictum
cernit, quam sit inops filia sceptrum tenens.
hanc sibi securam de te curare, suumque
taliter Auctorem sollicitare reor: 20
“nondum me totam celesti sede recepi,
magne Deus, requie semibeata fruor.
pars iacet in tumultu, pars Anglica regna gubernat,
divisamque tenent aula, sepulchra, polus.
quam tenet aula iuva: quam clausa sepulchra reforma: 25
quam polus exaudi, sisque corona tribus”.

A la reina Matilde

Nacida de augustos padres, más augusta eres tú, Matilde,
 que pides en todos los elogios bocas elocuentes,
 mas en vano, porque ninguno se desatará en las alabanzas
 que tu raza, costumbres y belleza merecen.
 Una sola lengua puede hablar de ti, que provees 5
 de materia a todas las lenguas para una loa fértil.
 En tu rostro se manifiesta que eres reina y tu caminar no ligero
 rezuma a la Sabina, tu belleza no es resultado del artificio.
 La educación no te dio las sagradas costumbres, ni la vara el pudor:
 de tus ancestros emanan unos y otros bienes. 10
 Tienes todos los de tu madre, que encerrada en el sepulcro,
 ilumina con sus méritos el reino de Inglaterra.
 Para que a un tiempo no se extinguiese la gloria del sexo femenino
 te parió, habiendo renacido por completo tras tu parto.
 Nacida no una única vez yace tu madre en la urna, reina en el palacio, 15
 aquí flanqueada por un hombre, en lo alto por Dios.
 Flanqueada por Dios, ve cómo todo lo que ha quedado es nada,
 qué pobre es la hija que sostiene el cetro.
 Creo que esta, segura de sí, te cuida, y a su
 Creador solicita agitada del siguiente modo: 20
 “todavía no me he acogido por entera al asiento celestial,
 oh gran Dios, disfruto de la tranquilidad semibendecida.
 Una parte de mí yace en la tumba, la otra gobierna el reino de Inglaterra,
 y me mantienen dividida el palacio, los sepulcros y el cielo.
 a la que posee la corte ayúdala, a la que está encerrada en los sepulcros 25
 dale una nueva forma,] a la que está en el cielo escúchala, y tengas en tu halo a las tres”.

30. A Matilde de Escocia (37 Scott)

Anglia terra ferax, tibi pax diuturna quietem,
multiplicem luxum merx opulenta dedit.
tu nimio nec stricta gelu, nec sidere fervens,
clementi celo temperieque places.
Cum pareret Natura parens, varioque favore
divideret dotes omnibus una locis,
elegit potiora tibi, matremque professa
'Insula sis locuples plenaque pacis', ait.
'quicquid luxus amat, quicquid desiderat usus,
ex te proveniet, aut aliunde tibi.
te siquidem, licet occiduo sub sole latentem,
queret et inveniet merce beata ratis.
tempus erit, quo sceptrum tibi promissa gubernet
Henricus, nec avis nec patre rege minor.
rege sub hoc pax ecclesie, reverentia legi,
iudicium vitio, gloria rebus erit.
rege sub hoc tutum preter honesta nihil.
huic sociam dispono thori, cui preparo quicquid
agnoscit virtus in muliere suum.
neve totam trahat ex vitio vel stirpe parentum,
sanguis erit regum, iustus uterque parens.
hec ea nascetur quam purpura querat, et aula,
ad quam confugiat pulsus ab orbe Pudor.
hec ea nascetur, qua rex, qua regia proles,
qua Cesar plaudat coniuge, matre, socru.
hec ea nascetur que vivat et instet honesto:
pauca viro pariet, pignora multa Deo.
hec ea nascetur que maiestate coronam,
sceptrum manu, gemmas ore micante iuvet.
hec perfusa genas genio quem mundus adoret,
ver geret in vultu, pectora legis erunt.
his ego principibus sum te factura beatam
Anglia: quod superest pandere nolo tibi".

Fértil tierra de Inglaterra, una paz duradera te dio la calma,
y el comercio rico te dio múltiples lujos.
Ni ceñida por demasiado hielo, ni hirviendo bajo el sol,
agradada por un clemente cielo y por la templanza.
Cuando la Naturaleza madre dio a luz, y con diferente favor 5
dividió las dotes entre todos los lugares a la vez;
eligió las mejores para ti y, declarándose madre,
dijo: “Sé una isla rica y estés llena de paz”.
“Todo aquello que el lujo ama, todo aquello que el placer desea,
o vendrá de ti, o llegará a ti desde cualquier lugar. 10
Incluso si fuese posible que bajo el sol del oeste te ocultases,
el barco, feliz por el comercio, te buscará y te encontrará.
Llegará el tiempo en que Enrique administre los cetros prometidos a ti,
y no será un rey inferior a los abuelos o al padre.
Bajo este rey llegará la paz a la Iglesia, el respeto a la ley, 15
el juicio al vicio, la gloria a las cosas.
Bajo este rey solo se protegerán las cosas honorables.
Dispongo una compañera de cama a este, para quien voy preparando
todo lo que la virtud reconoce como propio en una mujer.
Y para que no la arrastre entera desde el vicio o la condición de los padres, 20
la sangre será de la realeza, y justos uno y otro padre.
De ella nacerá esta, a la que el púrpura buscará, y el palacio,
y a la que vaya a refugiarse el Pudor expulsado del mundo.
De ella nacerá esta, en la que el rey, en la que la regia prole
y en la que el César aplaudan a una cónyuge, a una madre, a una suegra. 25
De ella nacerá esta, que viva y se mantenga cerca de las cosas honorables:
parirá poco para su marido, pero muchas prendas para Dios.
De ella nacerá esta, que realza con majestuosidad la corona,
el cetro con su mano, las gemas con su cara vibrante
Tendrá sus mejillas recubiertas de un genio que el mundo adorará, 30
portará la primavera en el rostro, los pechos serán de la ley.
Con estos principios yo me dispongo a crearte feliz,
Inglaterra: lo que falta no quiero revelártelo”.

31. A Cecilia (46 Scott)

Versus ad Ceciliam abbatissam Cathomi

Qui solet ante homines Cicerone disertior esse,
facundus minus est, cum venit ante deos.
sic ego, cum medie plebi loquar ore deserto,
in vultu potui dicere pauca tuo.
maiestate tua stupui, totamque vaganti 5
percurrrens oculo, sum ratus esse deam.
parcius elimans alias Natura puellas,
distulit in dotes esse benigna tuas.
in te fudit opes, et opus mirabile cernens, 10
est mirata suas hoc potuisse manus.
hec posuit vultuque deas animoque parentes,
quos homines solis posthabuere deis.
quodque magis miror, pulcrum castamque creavit,
quo nihil hic sexus maius habere potest. 15
quamvis sexus, opes, genus, etas, forma resistant,
nil te reginam preter honesta iuvat.
innumeros hostes et virgo vincis, et una
vincis quod virgo vincere nulla potest.
et quia non fuerat homo tanta coniuge dignus, 20
coniunxit sponsam te sibi, virgo, Deus.
ne pudeat, regina, tuas me dicere laudes,
et dominam dici te patiari meam.

Versos a Cecilia abadesa de Caen

Quien suele ser ante los hombres más elocuente que Cicerón,
 es menos fluido cuando se presenta ante los dioses.
 Así yo, que a la gente común hablo con boca elocuente,
 pude decir poco ante tu rostro.
 Me quedé atónito ante tu majestad, y tras recorrerte entera
 con ojo errante, pensé que eras una diosa. 5
 La Naturaleza, limando con moderación a las otras muchachas,
 aplazó sus favores para tus dotes.
 En ti vertió sus riquezas, y examinando su maravillosa obra,
 se admiró de que sus manos hubiesen podido hacerlo. 10
 Ella ha representado en tu rostro a las diosas y en tu espíritu a los padres,
 a quienes los hombres estimaron por debajo únicamente de los dioses.
 De lo que más me admiro es de que te ha creado bella y casta,
 hasta el punto de que este sexo no puede alcanzar nada más.
 Aunque el sexo, la riqueza, la estirpe, la edad y la belleza resistan
 nada te realza más, como reina, que la honestidad. 15
 Como virgen vences innumerables enemigos, y sola
 vences lo que ninguna virgen puede vencer.
 Y porque no habría existido hombre digno de tal esposa,
 te ha desposado como su mujer, oh muchacha, Dios. 20
 No te avergüence, reina, dedicarme tus alabanzas,
 y permite que te llame mi señora.



HILDEBERTO DE LAVARDIN

Cartas en prosa



32. A Adela de Blois (*PL* 171: 144-45, ep. 1.3)

Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incubuit. Eam tamen et femina sic administras, et una, ut nec viro, nec precariis consiliis necesse sit adiuvari. Apud te est quidquid ad regni gubernacula postulatur. Sane tantus bonorum conventus in femina, gratiae est, non naturae.

Gratia dei praedicandos tibi titulos cumulavit, quibus et sexui esses ad gloriam et potestatem temperares. Defers enim feminae, dum colis in pulchritudine castitatem; comitissam reprimis, dum servas in potestate clementiam. Illa tibi virum conciliat, haec populum. Inde nomen acquiris, hinc favorem. Utrumque bonum per se quidem satis insigne est atque conspicuum, nec linguae supplicat alienae. Caeterum clementiae plurimam laudis accedit, quia pluribus prodest. Quippe formosa pudica sibi providet; mitis autem principatus regnum servat incolume. Huius profecto virtutis locus est apud potentes, qui iure parentum, vel vi, vel electionis beneficio, caeteris principantur. Apud populum vero non ita, cui nulla est potestas puniendi. Ipse autem ex alto crudelitatem detestatur, adorat clementiam, quorum alterum feris, alterum hominibus natura docuit assignandum. Ea sanxit oportere homines mansuescere clementia, timeri feras crudelitate. Igitur crudelem esse cum feris est habere commercium et hominem diffiteri. Praeterea suum est hominis ratio, qua caetera supergreditur animantia, deo cedit; atqui rationi nullum est penitus cum crudelitate consortium. Illa cum deo et cum sapientibus divinam pepigit mansionem; haec ad infima et sanguine gaudentia demigravit. Quae igitur societas homini ad crudelitatem, cuius lares ratio tam superne despicit, tam longe relinquit, tam constanter abiurat, tam penitus ignorat. Aliud habet illa contubernium, atque aliis cohabitatoribus constipatur, inter quos clementia non ultimum possidet locum, qua sicut humanitati nihil est affinius, ita nihil gloriosius in principe. Ea rationem, quasi pedissequa matremfamilias, comitetur oportet, cuius arbitrio severas potestates emolliat, mitiores animos advocet, reis parcat. Omnibus enim virtutibus ratio praesidet, omnibus fines ordinat, omnibus suorum tempora denuntiat officiorum. De clementia quoque compendiosa principibus capitula Senecae vigilavit, in quibus ideo brevitatem dilexit non obscuram, ut magnis occupatos legere non taederet. Ea igitur pro te et ad te suscepta suscipe, atque recordare, quae dudum didicisti ex te et pro te. Pauca ea sunt: “Clementiae est aliquid ultrici detrahare sententiae. Quisquis nihil reatus impunitum relinquit, delinquit. Culpa est totum persequi culpam. Immisericordem profitetur, cui quidquid licet, libet.” Item: “Gloriosa virtus est in principe, citra punire quam liceat. Virtus est ad vindictam necessitate trahi, non voluntate venire. Magnum quid est et divinum sapit offensus clemens”. Item: “Bonus princeps neminem sine poena punit, neminem sine dolore proscribit. Bonus princeps ita crimen insequitur, ut quem punit hominem reminiscatur”. Item: “Bonus princeps sibi dominatur, populo servit, nullius sanguinem contemnit; inimici, sed eius qui amicus fieri potest; nocentis, sed hominis. Cuiuscunque sit, quia non potuit dare crimen, putat auferre. Ideo quoties funditur, confunditur”. Sufficiunt haec animo docili et amanti disciplinam. Ex quibus diligentiores facile percipient quantum vel crudelitas obsit, vel prosit clementia potestati. Vale.

En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti. Sin embargo, la administras como una mujer, y una que no necesita ser ayudada por un hombre ni por circunstanciales consejos. En ti está cualquier cosa que se requiera para el gobierno de un reino. Tal conjunción de cosas buenas en una mujer es, con razón, resultado de la gracia, no de la naturaleza. La gracia de Dios acumuló en ti distinciones para ser alabadas, con las que alcanzarías la gloria para tu sexo y templarías tu poder. Apartas, de hecho, a la mujer cuando cultivas la castidad en la belleza; reprimes a la condesa cuando conservas la clemencia en el poder. Aquello te atrae al varón, esto al pueblo. De aquello adquieres un nombre, de esto el favor. Uno y otro bien son en sí mismos bastante suficientes y notables y no piden una lengua ajena. Por lo demás, la clemencia alcanza más alabanzas porque es útil para más personas. La bella siendo púdica vela por sí; pero un liderazgo amable mantiene el reino incólume. El lugar de esta virtud está en los poderosos que, por derecho paterno, o por fuerza, o por beneficio de la elección, gobiernan sobre los demás. Ciertamente no está en el pueblo, que no tiene poder de castigo. Pero el mismo pueblo detesta la crueldad que viene desde arriba, adora la clemencia; la naturaleza enseñó que una ha de ser asignada a las fieras, la otra a los seres humanos. Esta sancionó que es necesario amansar a los hombres con la clemencia y temer a las fieras por la crueldad. Así, ser cruel es tener relación con las fieras y negar al ser humano. Además, la razón es propia del ser humano, con la que sobrepasa a otros seres vivos y solo cede ante Dios; sin embargo, ningún consorcio hay entre la razón y la crueldad. Aquella estableció una divina mansión con dios y con los sabios; esta, tuvo que emigrar hacia los lugares inferiores y que se alegran con la sangre. Una sociedad así abandona al hombre a la crueldad, cuya casa la razón desprecia desde tan arriba, renuncia de él constante, lo ignora tan profundamente. Ella tiene otra casa, compartida con otros compañeros entre los que la clemencia no está en el último puesto, así como no hay nada más afín a la humanidad que la clemencia, tampoco hay nada más glorioso en un príncipe. Ella, como alguien que sigue de cerca los pasos de la dueña de la casa, debe acompañar a la razón, y con el juicio suavice sus severos poderes e invoque espíritus más amables, perdone a los culpables. Pues la razón gobierna sobre todas las virtudes, delimita los terrenos de todas, señala los momentos de los servicios de todas y cada una. Incluso con respecto al *De Clementia*, veló para que los capítulos de Séneca fueran condensados para los príncipes y en ellos apreció su brevedad nada oscura para que no les molestase leer a aquellos que están ocupados en asuntos importantes. Recibe pues lo que fue transmitido por y para ti y recuerda lo que hace poco has aprendido de ti y por ti. Pocas cosas son: “Es hasta un punto parte de la clemencia, causar detrimento a la sentencia vengativa. Quien no rebaja en nada el castigo al culpable, delinque. Es una culpa vengar la culpa por completo. Se declara inmisericorde a quien agrada que esto se permita”. Igualmente: “Gloriosa virtud es para el príncipe castigar menos de lo que se le permite. Es una virtud llegar a la venganza por necesidad, no ir por voluntad. El clemente es quien, tras ser ofendido, tiene sentido de algo grande y divino”. Igualmente: “Un buen príncipe no castiga a nadie sin castigo, no proscribire a nadie sin dolor. Un buen príncipe persigue el crimen de tal manera que siempre recuerde que aquel al que castiga es un hombre”. Igualmente “Un buen príncipe se domina a sí mismo, sirve al pueblo, no trata con desprecio la sangre de nadie: la del enemigo, pero de uno que puede acabar convirtiéndose en amigo, ni la de los criminales, pero que siguen siendo seres humanos. Sea de quien sea [la sangre], ya que no pudo acusarlo del crimen, considera quitárselo. Por eso, cuantas veces se derrama [la sangre], se derrama conjuntamente”. Estas cosas son suficientes para el espíritu dócil y que ama la disciplina. De estas los más diligentes percibirán con facilidad cuánto daña la crueldad, y cuánto beneficia la clemencia a quien tiene el poder. Adiós.

33. A Adela de Blois (*PL* 171: 145-48, ep. 1.4)

Quoties quae circa te aguntur audio, laetatur et exsultat spiritus meus; audio enim te deduci in semitam mandatorum Dei, et ad terram viventium inoffenso currere vestigio. Audio etiam de locuplete pauperem spiritu, de splendidissima et constipata cuneis obsequentium comitissa, humilem monacham, atque ad instar abjectioris ancillulae, caeteris filiabus Christi, quae tecum Domino serviunt, et providere quod necessarium est, et officiosissime famulari. Sane haec mutatio, mutatio dexterarum, Excelsi. In ea necesse est ut illud sapientis attendas: “Fili, accedens ad servitum Dei, praepara animam tuam ad tentationem” (Eccli. II, i). Ad quam profecto servitum te accessisse non dubito, cum ad Christi servitium per prudentiam accessisti. Prudentia siquidem fuit, quod elegisti “abjecta esse in domo Dei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum” (Ps. LXXXIII, II). Falleris autem, si inter emersuras tentationes, tutam putas electionem tuam, et eam sine gravi certamine consummandam. In ea siquidem spiritum tuum adversa pulsabunt, prospera concutient, elatio fatigabit. Adversus huiusmodi necesse est ita dimices ut hostes mulierem aggressi, virum inveniant. Quod aliter minime fieri putes posse, nisi bonum, cui te per prudentiam obligasti, per fortitudinem in molestiis obtineas, in secundis per temperantiam, in recte gestis per humilitatem. Israel adversitatibus in deserto frangitur; ardore sitis et defectu mensae circa Moysen murmurat; divinis miserationibus Aegyptiacam praefert servitum. Quia igitur in eis fortitudo periit, a serpentibus ipsi periisse leguntur. Idem quoque populus in terra Madian manducare sedit et bibere; dehinc ut ludat surgit, distentus crapula et ebrietate, fornicatur (Exod. XXXII). Unde factum est ut viginti tria millia eorum in una die caderent, gladiis in ultionem intemperantiae devorati. Vides ergo, O filia Christi Jesu, quanta sollicitudine custodienda sit, et in molestiis fortitudo, et temperantia in secundis. Siquidem utroque mundi contemptus eget, quorum si desit alterum, quidquid per prudentiam eligitur, inanescit. Falleris autem si talia haec adepta, tutum jam putas propositum tuum; si navigans in hoc magno mari et spatioso, portum te credis attigisse. Restat enim humilitas, quam ut repositum accipias bravium, reliquis necesse est adjungi. Humilitate cursus ille consummatur, quo de aerumnis ad veram transitur sufficientiam, de luteis domibus ad coelestes ascenditur mansiones, de incolatu ad patriam remeatur. Si nescis quis iste cursus sit, Augustinum lege, his ad Macedonium scribentem verbis: “Virtus in hac vita nihil aliud est quam diligere quod diligendum est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, justitia est.” Humilitas hoc in loco, nomine intelligitur justitiae, tanquam caeterarum consummatio et clausula virtutum. Unde et discipulis suis Dominus ait: “Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris” (Matth. XI, 29). Jam Petrus et Andreas naviculam et retia dimiserant. Jam Joannes virginitatis obtulerat holocaustum. Jam telonearium Mattheus deposuerat. Jam caeteri dixerant apostoli: “Domine, ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?” (Matth. XIX, 27). Attende cur ad humilitatem invitantur carnis hostes et mundi. Attende quo egebant ad perfectionis plenitudinem, jam secuti Christum, relictis omnibus praeter Christum. Magnus thesaurus, magna eget custodia; fur enim sollicitus est ut effodiat, ut furetur, ut traducat. Erat apostolis pretiosus et inestimabilis thesaurus, ipsa redemptionis gratia et divinum ejus colloquium. Erat eis thesaurus, nihil ab eo edoceri, nisi odisse vitium et amplecti virtutem. Erat eis thesaurus, in amorem coelestium quotidie miraculis ejus proficere et exemplis. Huius thesauri custodem oportuit esse humilitatem, et ejus excubiis accessum superbiae amoveri, quae ubi ipsa subsistere non potuit, aegre sustinet aliquem pervenire. Ea siquidem orta signaculo similitudinis Dei, in inferiores partes terrae de coelesti sublimitate corruit. Patri ejus quaedam erat praerogativa beatitudinis, expressius esse similem Creatori.

Tantas veces como escucho sobre ti, mi espíritu se alegra y se regocija; oigo, por ejemplo, que has sido guiada por el camino de los mandatos de Dios, y corres hacia la tierra de los vivos con paso ininterrumpido. Oigo, también, que de un espíritu rico has pasado a uno pobre, que de la condesa más espléndida y acompañada de tropas de sirvientes has pasado a ser una humilde monja, y que, de acuerdo con la imagen de la más común de las criadas, a las otras hijas de Cristo, que contigo sirven al Señor, provees de lo que es necesario y sirves como la más diligente. Ciertamente este cambio es un cambio a la derecha, al más Alto. En él, es necesario que atiendas a aquello del sabio: “Hijo, acercándote al servicio de Dios, prepara tu alma para la tentación” (Eccli. 2, 1). A tal servicio no dudo que te hayas acercado, puesto que te has acercado al servicio de Cristo por medio de la prudencia. De hecho, fue por prudencia que elegiste “ser sirviente en la casa de Dios, mejor que habitar en las casas de los pecadores” (Ps. LXXXIII, II). Sin embargo, te engañas si crees que entre las tentaciones que emergerán tu elección estará a salvo y se conseguirá lograr sin gran conflicto. En ella, de hecho, fuerzas adversas golpearán tu espíritu, las prósperas lo agitarán, el aplazamiento lo cansará. Es necesario que luches en contra de un modo tal que los enemigos que atacaron a una mujer, encuentren a un varón. Y esto creerías que no se puede hacer de otro modo, que obteniendo el bien al que te comprometiste por prudencia, mediante la fortaleza en las situaciones difíciles, en las favorables mediante la templanza, en las bien llevadas, mediante la humildad. Israel se debilita por las adversidades en el desierto; por el fuego de la sed y la falta de comida murmura contra Moisés; prefiere la servidumbre egipcia a las penalidades divinas. Porque en consecuencia la fortaleza en ellos pereció, se dice que ellos mismos perecieron por las serpientes. Ese mismo pueblo se sienta también en tierra de Madián a comer y beber; de ahí se levanta para jugar y, lleno de glotonería y ebriedad, se prostituye (Exod. XXXII). Por eso ocurrió que veinte tres mil de aquellos murieron en un solo día, devorados por espadas en venganza por su falta de medida. Ves, entonces, oh hija de Jesucristo, con cuánto cuidado se debe custodiar tanto la fortaleza en las situaciones difíciles, como la templanza en las favorables. Ciertamente, el desdén del mundo necesita de una y otra, si falta una de las dos, aquello que se haya elegido por prudencia se vuelve vacío. Sin embargo, te equivocas si piensas que, al haber obtenido tan grandes cosas, tu propósito está a salvo; si navegando en este gran y vasto mar, crees haber llegado a puerto. Pues falta la humildad, la cual es necesario que se añada a las restantes para que recibas el lejano premio. Aquel curso es consumado por la humildad, por el que se transita desde las calamidades hacia la verdadera suficiencia, se asciende desde lodosas casas a las celestes mansiones, se vuelve a la patria desde el lugar donde se reside. Si no conoces qué es este curso, lee a Agustín, que escribió estas palabras a Macedonio: “la virtud en esta vida no es ninguna otra cosa que amar lo que se debe amar; la fortaleza es no alejarse de allí por ninguna dificultad; la templanza, por ninguna tentación; la justicia, por ninguna soberbia”. La humildad en este lugar es entendida por el nombre de la justicia, como la consumación y el final de las demás virtudes. De aquí también dice el Señor a sus discípulos: “Aprended de mí porque soy blando y humilde de corazón, y encontrareis descanso para vuestros espíritus” (Matth. XI, 29). Ya Pedro y Andrés habían abandonado el barco y las redes. Ya Juan había ofrecido el sacrificio de la virginidad. Ya Mateo había dejado el cobro de impuestos. Ya los otros apóstoles habían dicho: “Señor, he aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido: ¿qué será entonces de nosotros?” (Matth. XIX, 27). Presta atención a por qué los enemigos de la carne y del mundo son invitados a la humildad. Presta atención a lo que necesitaban para la plenitud de la perfección, ya seguidores de Cristo, habiendo dejado todo excepto Cristo. Un gran tesoro necesita una gran protección; el ladrón está ansioso por descubrirlo, por robarlo, por llevárselo. Fue un tesoro precioso e inestimable para los apóstoles, aquella gracia de redención y su divina conversación. Fue un tesoro para ellos, no aprender de él ninguna otra cosa que a odiar el vicio y abrazar la virtud. Fue un tesoro para ellos, el alcanzar un amor celestial cada día por sus milagros y ejemplos. Fue oportuno que la humildad fuese la vigilante de este tesoro y que se apartase de sus guardianes el acceso de la soberbia, la cual donde no ha podido subsistir, difícilmente podrá sostener que alguien llegue. Pues esta, nacida bajo el signo de la similitud con Dios, se derrumbó desde su altura celestial a las partes más bajas de la tierra. Ciertamente su padre tenía como prerrogativa de su beatitud ser semejante al Creador. Pero, cuanto más alta fue su condición, tanto más bajo se hizo en su poder y su gloria.

Verum quanto fuit conditione sublimior, tanto factus est potentia inferior et gloria. Gloriam vero quam ex gratia habuit, et quam omnibus invidet, amisit superbia; inferos autem nulli quos meritis est adeptus. Ad inferos enim qui eum sponte sequuntur, multi sunt, eo quod plures multimodis tentationibus ipse trahit. In illos autem, quorum facies est spectantis ad civitatem de qua ipse non rediturus exivit, tanta uritur invidia, ut ei parum sit illis inflixisse mortem, qua corpus, non anima, moritur, nisi infligat et illam qua corpus et anima moriuntur. Hinc est quod eis nunquam cessat adversari, totus in hoc, ut cum uxore Lot ad sulphur et ignem Sodomae respiciant, tunicam Joseph non attendant, et hostiae caudam immolare desistant. Porro super omnia elatione pugnat, qua sola sicut se novit superatum, sic universos eadem sola credit posse superari. Tu igitur humilitatem amplecti memineris, sciens nihil esse quo gloriosius de Satana triumphetur. Illius jaculis scutum humilitatis oppone, quod si ipse invenerit impenetrabile, confundetur, et te persequi desistet. Unde et Beda super Lucam sit: "Consummata omni tentatione Christi, diabolus recessit ab illo usque ad tempus." Vides ipsum diabolum in studio pertinacem, ut verae virtuti Ecclesiae sobolem invidere non desinat, tamen justa formidat, quia frequentius resurgit triumphari.

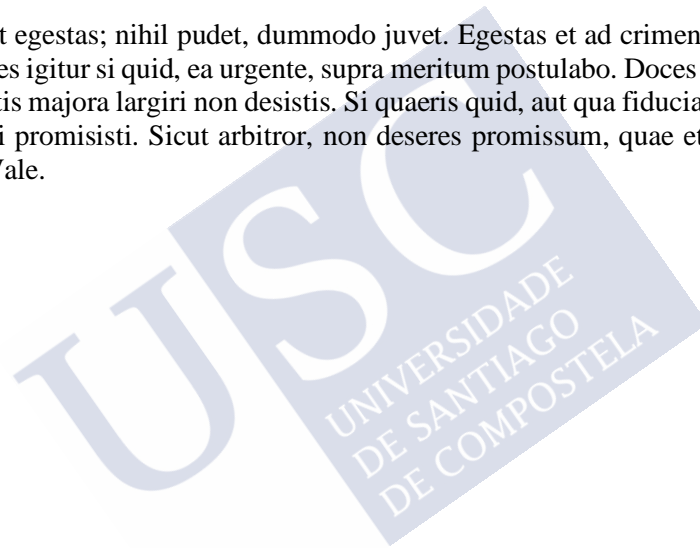


En verdad, la gloria que tuvo por la gracia, y que a todos envidia, la echó a perder por la soberbia; a los infiernos accedió por ningún mérito. Ciertamente, los que lo siguen a él hacia los infiernos son muchos, porque él arrastra a muchos con diversas tentaciones. Pero arde con tan grande envidia contra ellos, cuya cara es la que mira a la ciudad de la que aquel marchó para no volver, que le parece poco infligirles la muerte, aquella por la que el cuerpo, no el espíritu, muere, a no ser que les infligiera también aquella por la que mueren cuerpo y espíritu. Así es que nunca cesa de oponérseles, por completo, como cuando se vuelven a contemplar el azufre y el fuego de Sodoma con la esposa de Lot, cuando no atienden a la túnica de José, y cuando desisten de inmolar la cola de la víctima. Es más, lucha sobre todas las cosas con vehemencia, solamente con la cual, igual que sabe que fue superado, así cree que puede superar a todos. Tú, entonces, acuérdate de abrazar la humildad, sabiendo que no hay nada con lo que triunfar con más gloria sobre Satán. Opón a sus dardos el escudo de la humildad, porque si aquel lo encuentra impenetrable, se confundirá, y desistirá de perseguirte. Donde también Beda sobre Lucas: “Consumada toda tentación a Cristo, el diablo se apartó de aquel para siempre”. Ves al propio diablo pertinaz en su afán de no dejar de envidiar a la descendencia de la Iglesia por su virtud verdadera, y como, sin embargo, teme la justicia, porque con más frecuencia resurge para triunfar.

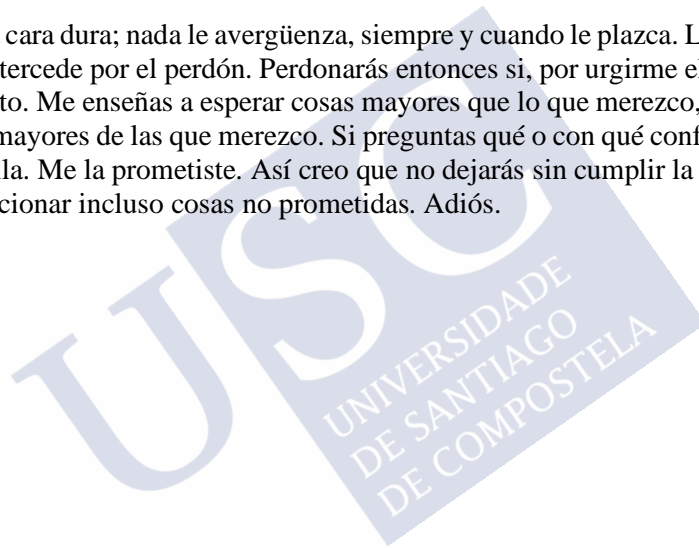


34. A Adela de Blois (*PL* 171: 284, ep. 3.2)

Attrittae frontis est egestas; nihil pudet, dummodo juvet. Egestas et ad crimen urget et intercedit ad veniam. Ignosces igitur si quid, ea urgente, supra meritum postulabo. Doces me sperare majora meritis, quae meritis majora largiri non desistis. Si quaeris quid, aut qua fiducia postulem. Planeta indigeo. Eam mihi promisisti. Sicut arbitror, non deseres promissum, quae etiam non promissa festinas erogare. Vale.



La pobreza tiene la cara dura; nada le avergüenza, siempre y cuando le plazca. La pobreza también urge al crimen e intercede por el perdón. Perdonarás entonces sí, por urgirme ella, demandaré por encima de mi mérito. Me enseñas a esperar cosas mayores que lo que merezco, tú que no desistes en prodigar cosas mayores de las que merezco. Si preguntas qué o con qué confianza lo demando. Necesito una casulla. Me la prometiste. Así creo que no dejarás sin cumplir la promesa, tú que te apresuras a proporcionar incluso cosas no prometidas. Adiós.



35. A Adela de Blois (*PL* 171: 288-89, ep. 3.8)

Absentia mariti laboriosior tibi cura consulatus incumbit. Ea enim magis animo quam corpore ad diversa te demigrare compellit. Incertus igitur ubi locorum invenirem te, certus autem quod honestatis obsequia ubique invenirem apud te, domi residens ad dominam literas dedi, quarum summa haec est. Episcopo Carnotensi conductum, sicut fertur, providisti ad concilium profecturo. Quod si ita est, praefatae gratiae beneficium mihi communices exoro. Symmachus dicit: Ex usu venit ut opem desiderantes ad suffragia probata confugiant. Eapropter ad tuum patrocinium transvolavi, quae tota super feminam et exemplum virtutis es et instrumentum. Vivunt in te boni saeculi reliquiae, per quam et sexus respirat ad gloriam, et genus elabentem retinet dignitatem. Arguerer mendacii, nisi jusque optimi mecum in hoc iudicium conveniret.

En ausencia de tu marido, la preocupación por el condado recae más sobre ti. Esta, de hecho, te empuja a marchar hacia ocupaciones distintas más con el ánimo que con el cuerpo. Así, inseguro de en qué lugar te encontraría, pero seguro de que en todas partes encontraría en ti la presencia de la honestidad, quedándome en casa mandé cartas a una señora, de las cuales la esencia es esta. Se dice que proveíste de un salvo conducto al obispo de Chartres para que asistiese a un concilio. Si esto es así, te ruego que impartas para mí un beneficio de la misma gracia que el anterior. Símaco dice: “de la experiencia viene que quienes desean ayuda acudan a los favores aprobados”. Por esa razón he volado hacia tu patrocinio, que sobre toda mujer eres ejemplo e instrumento de virtud. Los restos del buen mundo viven en ti, por quien también tu sexo aspira a la gloria, y tu linaje retiene la dignidad que se escapa. Sería acusado de mentir, si no fuera porque los mejores estarían de acuerdo conmigo en esta opinión.

36. A Matilde de Escocia (PL 171: 153-55 ep. 1.7)

Gratulor honori tuo, atque bonae opinioni tuae, quae mihi melior in dies innotescit. Gratulor, inquam, et Domino Deo gratias ago de bono tuo, quoniam bonum tuum nihil aliud est quam donum suum. Quid enim habes, quod non accepisti? (I Cor. IV, 13.) Et nos omnes, ait evangelista, de plenitudine ejus accepimus (Joan. I, 16). De ejus scilicet plenitudine, de qua tu habes ut sis, habes ut bona sis, habes etiam ut melior esse possis. Attende ergo quid habeas ex tam bono factore tuo, et intende quid debeas ei ex tam magno beneficio suo. Attende, inquam, qualem te laboraverit artifex tuus, et labora ne degeneret labor suus. De temporalibus loquor et caducis; sed temporalia etiam et caduca dona sunt Domini Dei tui. Non meruisti nobilis nasci, et regius sanguis nata es; non laborasti, et dives facta es. De potentia nihil movebaris, et ecce super capita filiorum hominum posita es. Nulli pro gloria formae supplicasti, et usque ad regis delicias formosa facta es. Haec opera operatus est Dominus Deus; Deus bonus, opera bona, quoniam ipse summe bonus fecit omnia valde bona. His autem bonis, non sunt homines boni, sed eis bene utendo faciunt, ut et ipsi fiant boni. Ut igitur et tu sis bona coram Domino Deo tuo, utere bene bono munere suo. Si bene uteris, et ejus munus est, et tuum bonum; si vero male, ejus quidem munus est et bonum, sed bono munere Dei male utendo, facis tuum malum: nihil est enim homini bonum, nisi se bono. Bonis autem et diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (Rom. VIII, 18). Porro munera Dei damno sunt possessoribus otiosis, quibus nolle negotiari ad lucrum, probe negotiatur ad supplicium. Intellige quae dico; dedit enim tibi Dominus intellectum. Magnus fenerator est hic Deus noster. Coram eo loquor. Importune usuras exigit iste creditor noster. Creditor noster est et durus; creditor est ille quidam homo, qui peregre profectus est. Ipse plenilunio revertetur; cum redierit, duplum requiret a te. Cum susceperit, centuplo munerabit te. O beatum commercium, in quo nec usuras exigens criminis arguitur, nec solvens in aliquo gravatur! O felicem negotiationem, in qua creditor est opportune importunus, et debitori, plus quam debeat, debetur. Proinde timendum est ut ad iudicium sine venia venias, si, quod absit, negotiandi negligentiam somnias oblivione fore impunitam. Intellige quae dico; magnae memoriae est iste creditor noster; poenaliter oblita est tui, si eum putas oblitum debiti sui. Nihil obliviscitur tempore, nihil occupatione. Aequae recolit et quod hodie praestat et quod praestitit heri, quoniam hodie suum est et heri. Abeunt dies et dies, anni et anni, sed mille dies et mille anni ante oculos suos tanquam dies hesternae quae praeteriit (Psal. LXXXIX). Nunquid ergo non numerabit quantum tibi praestiterit, qui solus dinumerat arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi? (Eccli. I, 2.) Nunquid non dividet usque in minutias talenta tua, qui divisit aquas ab aquis in sapientia sua? Fortassis autem trahes in jus creditorem tuum, dum repetet a te commendatum suum? Intellige quae dico; bonus causidicus est, qui tecum rationem positurus est. Coram angelis referet, veritati deferet, terribilia proferet, horribilia inferet. Sed dicis mihi: Idem offensus clementem se promittit, punire praetermittit, poenitentem admittit, minas remittit, debita dimittit, ampliora committit. Ita est, inquam. Confiteor. Misericordia Domini plena est terra (Psal. CXVIII, 54). Caeterum plures eam sibi infructuose aucupantur, qui licet abjurato bene agendi studio, Deum tamen, quem merentur iudicem, sperant misericordem, quasi eum invenire propitium merces sit iniquitatis, quod credimus esse religionis. Verum non est ita. Neque enim misericordiam Dei lucrantur mali, quam sibi, non nisi timide, pollicentur etiam boni. In eam sperare saluberrimum est consilium, sed de ea totum pendere, periculosum est refugium. Oportet enim ut iudicem mitigent aliqua bona, si volumus misericorditer judicari multa mala. Proxima est veniae causa, non tota rea. Virtus quae cum dilecto ad iudicem venit, intervenit. Hi vero iudicem sentiunt expertem misericordiae, qui se justitiae. Quis igitur aget pro te, si ille, quod absit! perorabit adversus te et aversus a te? Grave est incidere in manus Dei viventis (Hebr. X, 31). Vale, atque deliciis pro regina utere, non pro te.

Me congratulo de tu honor y de tu buena reputación, que cada día me es mejor conocida. Me congratulo, digo, y doy gracias al Señor Dios por tu bondad, porque tu bondad no es otra cosa que su regalo. ¿Qué tienes, de hecho, que no hayas recibido? (I Cor. IV, 13). Y nosotros todos, dice el evangelista, hemos recibido de su plenitud (Joan. I, 16). Ciertamente de su plenitud, de la que tú tienes ser, de la que tú tienes ser buena, de la que tú puedes incluso ser mejor. Atiende, pues, a lo que tengas de tu buen creador, y entiende qué le debes de tan gran beneficio suyo. Atiende, digo, a cómo tu artífice trabajó en ti, y trabaja para que su trabajo no se deteriore. Hablo de cosas temporales y caducas; pero las cosas temporales y caducas son también regalos de tu Señor Dios. No mereciste nacer noble, y has nacido de sangre real; no has trabajado, y has sido hecha rica. No te preocupabas por el poder, y he que fuiste puesta sobre las cabezas de los hijos de los hombres. No suplicaste a nadie por la gloria de tu belleza, y fuiste hecha hermosa para las delicias de un rey. Estos trabajos fueron servidos por el Señor Dios; Dios es bueno, sus trabajos son buenos porque él mismo, bien supremo, hizo todas las cosas muy buenas. Sin embargo, por estos bienes los hombres no son buenos, sino que ellos mismos se convierten en buenos por usarlos bien. Para que tú también, por lo tanto, seas buena ante el Señor tu Dios, usa bien su buen regalo. Si lo usas bien, es su regalo y tu bien; si lo haces mal, es ciertamente su regalo, y bueno, pero al usar mal un buen regalo de Dios, haces el tuyo malo: nada es bueno para el ser humano, si él mismo no es bueno. Sin embargo, para los buenos y que aman a Dios, todas las cosas cooperan en el bien. (Rom. VIII, 18). Además, los regalos de Dios son dañinos para los dueños ociosos, que no quieren hacer negocio hacia su beneficio, y en cambio negocian su castigo. Entiende lo que digo; el Señor te dio, de hecho, entendimiento. Este nuestro Dios es un gran prestamista. Lo digo en su presencia. Este acreedor nuestro exige importunamente usuras. Nuestro acreedor es también duro; el acreedor es ese hombre que se marchó fuera. Este regresará en luna llena y, cuando vuelva, requerirá el doble de ti. Pero cuando lo reciba, te obsequiará con cien veces más. ¡Oh, feliz comercio, en el que no solo quien exige usuras no es acusado de criminal, sino que tampoco quien paga se carga con nada! ¡Oh, feliz negocio, en el que el acreedor es oportunamente inoportuno y se le debe al deudor más que lo que él debe! Así debes temer llegar al juicio sin ninguna venia, si (que esto no ocurra) sueñas con que la negligencia al negociar quedará impune en el olvido. Entiende lo que digo: este acreedor nuestro tiene una gran memoria. Eres puniblemente olvidadiza, si crees que se olvidará de su deuda. Nada olvida con el tiempo, ni con la ocupación. Cultiva de nuevo por igual tanto lo que hoy presta como lo que prestó ayer, porque su hoy es también ayer. Pasan días y días, años y años, pero mil días y mil años pasan ante sus ojos como el día de ayer. (Psal. LXXXIX) ¿Es seguro, pues, que no enumerará cuánto te ha prestado el único que enumera la arena del mar, y las gotas de la lluvia, y los días del mundo? (Eccli. I, 2.) ¿Es seguro que no dividirá en minucias tus talentos, quien ha dividido las aguas de las aguas en su sabiduría? ¿Quizás llevarás a tu prestamista a la justicia, cuando te reclame lo encomendado a ti? Entiende lo que digo: es un buen abogado que te pedirá cuentas. Te llevará ante los ángeles, te enfrentará a la verdad, proferirá cosas horribles, infligirá cosas horribles. Pero me dices: él mismo, ofendido, se promete ser clemente, omite castigar, admite al penitente, olvida las amenazas, despacha las deudas, se compromete más. Así es, digo. Lo confieso. La tierra está llena de la misericordia del Señor (Psal. CXVIII, 54). Muchos siguen, infructuosamente, ocupándose de sí mismos, y aunque han renunciado a conducirse, con esfuerzo, hacia el bien, sin embargo, esperan misericordia de Dios cuando merezcan el juicio, como si la merced fuese propicia a encontrar la inequidad más que la religión, como creemos. La verdad no es así. Ni los malos se lucran de la misericordia de Dios, ni los buenos se la prometen para sí, si no tímidamente. En ella esperar es un consejo sanísimo, pero depender totalmente de ella es un peligroso refugio. De hecho, es oportuno que algunas cosas buenas mitiguen el juicio, si queremos con misericordia juzgar muchas cosas malas. La responsabilidad está muy cerca de la venia, no toda la parte culpable. La virtud que con el amado va al juicio, interviene. ¿Quién, pues, te conducirá, si aquel, que no ocurra, concluye posicionarse contra ti y averso a ti? Es grave caer en las manos del Dios viviente (Hebr. X, 31). Adiós, y usa tus delicias para la reina, no para ti.

37. A Matilde de Escocia (*PL* 171: 160-62, ep. 1.9)

Humilis Cenomanorum sacerdos H. M. venerabili Anglorum reginae gloria et honore dignissimae, salutem et orationum instantiam. Difficile est discrete semper ac provide beneficia collocari. Nesciunt hanc excelsae potestates providentiam, quas pulchrum est benefacere vel indignis. Talem ego apud te munificentiam expertus, benedictionem tuam gratiarum prosequor actione, stupefactus pariter, et gloria muneris, et affectu tribuentis. Munus enim tuum plurimum commendationis ex se ipso promeretur, utpote ambitiosum materia, praeclarum caelatura. Ejus tamen pretium mittentis majestate cumulatur, minusque est quod ars ei contulit aut natura, quam quod habet ex regina. Quod si nec pondere, nec ingenio placeret artificis, non aliter tamen illud amplecterer, quam vel thura superi, vel pinguium libamina victimarum. Illi siquidem non hostiam, sed affectum considerant, eorumque gratiam devotio, non impensa promeretur. Purus et integer animus eos quocunque vult inclinat, nec minus quadrante quam talento, coelestem mitigat indignationem. Sic et apud me tuum donum tuus animus commendat, sic magnificat, sic illustrat. Ipsum bene quidem rutilat auro suo, sed melius animo tuo, animo cui beneficium placuit, cui innata est, non suggesta, voluntas largiendi; animo, inquam, tuo, qui ex animo voluit, qui cito praestitit, a quo improvidus accepi, non importunus extorsi. Porro ex hoc etiam manifestum est quam devota Dominicis interres sacramentis, quibus quia non potes ministrare femina, provides instrumenta. Imitaris, quantum licet, sanctas mulieres illas quae prius ad crucem cum lacrymis, dehinc ad monumentum cum aromatibus accesserunt. Illae nimirum pio succensae desiderio, quibus potuere studiis et crucifixo compassae sunt et obsecutae tumulto. Tu quoque praesens es cum Christus immolatur, cum traditur sepulturae, neutrumque sine tuo celebratur obsequio, cum ibi luminaria praeparas, luminis ubi adesse auctorem et corde credimus et ore confitemur. Nec refert utrum dissimile sit obsequium, quod simili frequentatur affectu. Sunt autem duo, quae, nisi fallor, episcopo suggerere decrevisti; tui scilicet memoria, debitique recordatio pastoralis. Unde velut quoddam commonitorium candelabra mihi missa intelligo, quibus coram positis, et doctrinae lumen gerere, et pro te reminiscerer supplicare. Eorum praesentia succutit et excitat spiritum meum, secretis exigens hortatibus, ut dum utor beneficio, proficiam exemplo. Occulte quidem, sed acute satis, jubeor attendere cujus sim bajulus luminis, quibus divina dicant eloquia: Vos estis lux mundi. Et illud: Non accendant lucernam, nec ponunt eam sub modio, sed super candelabrum ut luceat omnibus qui in domo sunt (Matth. X, 14, 15). Amplector tuam, filia Christi, exhortationem, quae si tuae defuit intentioni, si dedisti simpliciter, sic tamen muneris accipio famulatum, ne contemnam documentum. Licet undecunque proficere ac doceri: omnia fere mysticos offerunt intellectus, et facile est ex qualibet re morum figurare venustatem. Nihil ita creatum est pro se, nihil ita simplex, cui non sit aliquid unde doceamur vel cavere noxia, vel salutaria providere. De tua vero memoria quid loquar? quae meum pectus altius irrupit, latius occupavit, stabilis possidet, viventi convivet. Convivet ea mihi, convivet, inquam, ea, de frequentissima futura frequentior, quoties ad altare Domini peccator astabo, sed sacerdos. Ibi pro te, regina venerabilis, ibi pro tuis, et candelabra agent obsequio, et pontifex monumento. Vale.

El humilde ministro de Le Mans, Hildeberto, a Matilde, la venerable reina de los ingleses, muy digna en gloria y honor, le presenta saludos y plegarias. Es difícil otorgar beneficios siempre discreta y prudentemente. Desconocen esta providencia los más altos poderes, que es hermoso que hagan el bien incluso a quienes no lo merecen. Por haber experimentado yo mismo semejante dádiva de tu parte, busco tu bendición con mi acción de gracias, perplejo a un tiempo tanto por la gloria de la dádiva como por el afecto de quien la concede. Tu regalo, de hecho, merece la mayor de las alabanzas por sí mismo, por lo ostentoso de su material y lo bello de su talla. Su valor, sin embargo, aumenta por la majestuosidad de quien lo envía, y es menos lo que su arte o su naturaleza añaden, que lo que proviene de la reina. Pero si no agradase ni por el peso ni por el ingenio del artífice, sin embargo, no lo acogería de manera diferente a como los dioses (acogen) el incienso o las ofrendas de pingües víctimas. Ellos, de hecho, tienen en consideración no el sacrificio, sino el afecto: su devoción, no el coste, merece la gracia. Un espíritu puro e íntegro los inclina donde quiere, un cuadrante mitiga la indignación celeste no menos que un talento. Así también en mi caso tu ánimo encarece tu regalo, así lo engrandece, así lo ilumina. Ciertamente reluce bien con su oro, pero mejor con tu espíritu, con un espíritu al que le complació el favor, para el que la voluntad de dar es innata, no adquirida; con tu espíritu, digo, que deseó desde el espíritu, que ofreció rápidamente, del que acepté sin pensar, no arrebaté, inoportuno. Después de esto es evidente cómo tomas parte, devota, en los sacramentos del Señor, para los que provees instrumentos, ya que no puedes, como mujer, administrarlos. Imitas, cuanto es lícito, a las santas mujeres que primero llegaron a la cruz con lágrimas, después a la tumba con especias. Con pío deseo, con el empeño que pudieron, aquellas acompañaron al crucificado en su sufrimiento y lo siguieron a la tumba. Tú también estás presente cuando Cristo es sacrificado, cuando es llevado a la sepultura, nada de eso es celebrado sin tu servicio, cuando allí preparas las lámparas creemos con el corazón que el autor de la luz está presente, y con la boca lo confesamos. No importa que sea diferente el servicio que es celebrado con el mismo afecto. Hay dos cosas, sin embargo, que, si no estoy errado, has decidido sugerir al obispo: a saber, memoria de ti y recuerdo del deber pastoral. De ahí entiendo que los candelabros han sido enviados a mí como recordatorio, puestos ante mí para que recuerde dar luz a la doctrina y suplicar por ti. Su presencia sacude y excita mi espíritu, exigiendo con secretas exhortaciones que mientras que uso el favor, avance con el ejemplo. De hecho, ocultamente, pero bastante afiladamente, soy ordenado a atender a lo que la divina elocuencia dice, de la que soy portador de luz: “Tú eres la luz del mundo. Y aquel: “No encienden una linterna, ni la ponen sobre un modio, pero sobre un candelabro para que de luz a todos los que están en la casa” (Matth. X, 14, 15). Abraza tu exhortación, hija de Cristo, que, si te faltó intención, si simplemente has dado, sin embargo, yo he aceptado el servicio del regalo, no despreciaré la lección. Es lícito avanzar y ser enseñado a partir de cualquier fuente: en general todas las cosas ofrecen significados místicos, y es fácil extraer gracia de costumbres de cualquier cosa. Así nada es creado por sí mismo, nada es tan simple que no tenga de algún modo algo a partir de lo cual seamos enseñados, o a guardarnos del mal, o a proveer lo útil. Ciertamente, ¿qué diré sobre tu memoria? La que profundamente irrumpió en mi pecho, lo ocupó extensamente, lo poseyó firmemente, en él viviendo convivirá. Convivirá conmigo, convivirá, digo, ella, que pasará a ser más frecuente de lo que ya era, tan a menudo como asista al altar del señor, pecador yo, pero sacerdote. Allí por ti, oh reina venerable, allí por los tuyos, los candelabros actuarán como obsequio y el pontífice como testimonio. Adiós.

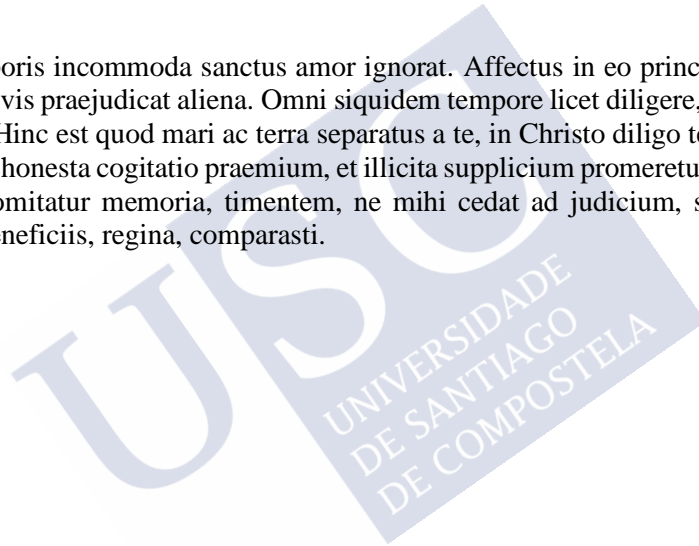
38. A Matilde de Escocia (*PL* 171: 289-90, ep. 3.11)

Humilis Cenomanorum minister HILDEBERTUS, MATHILDI venerabili Anglorum reginae, ad illius stare dexteram, a cuius dextris astitit regina in vestitu deaurato circumdata varietate. Audita per praesentium latorem, et salute qua incolumis es, et salutatione qua me dignata es, de primo quidem gaudium subortum est, de secundo vero nomen mihi et gloria exuberant. In leges enim et in Ecclesiam peccare convincor, nisi de salute laetetur et exsultet spiritus meus, cuius incolumitas et legum reverentiam, et Ecclesiae statum servat incolumen. Nihil enim est unde magis oporteat laetari animam Christianam, quam super eorum incolumitate, quibus et legum integritas, et Ecclesiae status incolumis perseverat. Gaudeo igitur, sed et gaudebo, quoties meas aures aura, quae te sospitem nuntiet, afflaverit, quoties audiam vivere reginam et valere, cui et potestas collata est ad iudicium sceleris, et mores ad exemplar honestatis.

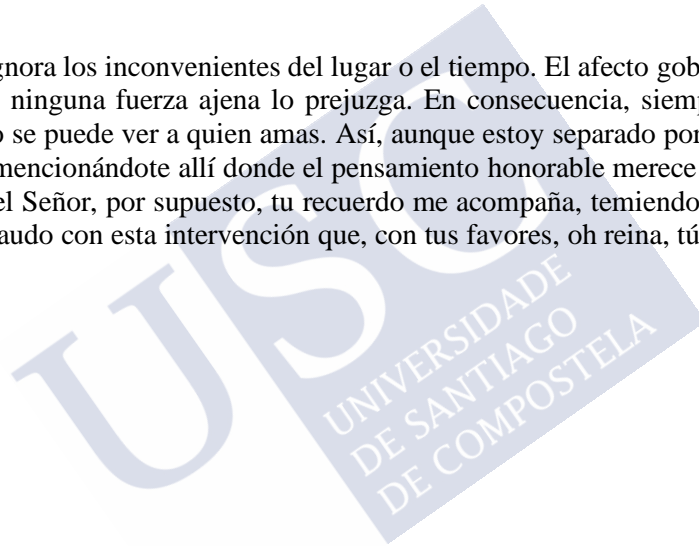
El humilde ministro de Le Mans, Hildeberto, a Matilde, la venerable reina de los ingleses, para permanecer a la mano derecha de aquel a cuya diestra está en pie la reina asistida en dorados y variados ropajes. He oído por el portador de las presentes (cartas) que estás perfecta de salud y que te dignas a saludarme; por lo primero ciertamente florece mi alegría, por lo segundo en verdad mi nombre y mi gloria rebosan. Me acuso de pecar contra las leyes y contra la Iglesia si no se alegrase y exultase mi espíritu por la salud de aquella, cuya integridad también preserva íntegros el respeto a las leyes y la situación de la Iglesia. Nada, de hecho, es más necesario para alegrar a un alma cristiana que la salud de quienes preservan la integridad de las leyes y el estatus de la Iglesia incólume. Me alegro pues, pero también me alegraré, siempre que el viento sople a mis oídos y anuncie que la reina vive y está bien, siempre que escuche que vives y ejerces como reina, en quien se reúne el poder para juzgar crímenes y las costumbres como ejemplo de honestidad.

39. A Matilde de Escocia (*PL* 171: 290, ep. 3.12)

Locorum vel temporis incommoda sanctus amor ignorat. Affectus in eo principatur, qui semper sui juris est, nec ei vis praejudicat aliena. Omni siquidem tempore licet diligere, etsi, quem diligis, videre non liceat. Hinc est quod mari ac terra separatus a te, in Christo diligo te, illuc mentionem tui deferens, ubi et honesta cogitatio praemium, et illicita supplicium promeretur. Ad altare quippe Domini tua me comitatur memoria, timentem, ne mihi cedat ad iudicium, si eo interventu te defraudo, quem beneficiis, regina, comparasti.



El amor sagrado ignora los inconvenientes del lugar o el tiempo. El afecto gobierna sobre él, que siempre es su ley, ninguna fuerza ajena lo prejuzga. En consecuencia, siempre está permitido amar, incluso si no se puede ver a quien amas. Así, aunque estoy separado por mar y tierra de ti, en Cristo te amo, mencionándote allí donde el pensamiento honorable merece premio y el ilícito castigo. Al altar del Señor, por supuesto, tu recuerdo me acompaña, temiendo que recaiga sobre mi juicio si te defraudo con esta intervención que, con tus favores, oh reina, tú misma proveíste.



40. A Matilde de Inglaterra (*PL* 171: 290-92, ep. 3.14)

Nota loquor et usu frequenti comprobata. Sienti satius est de fonte, quam de rivo sitis ardorem exstinguere. Vina quoque de primo sumpta dolio, nativum saporem praetendunt. Eadem de alio in aliud transfusa degenerant. Sic uberius meum implent desiderium, quae circa vos aguntur agnoscere pagina vestra quam relatione aliena. Quidquid enim a vobis accipiam de vobis, certius mihi futurum est quam si ad aures meas idipsum vulgi rumor protulerit. Ex quo igitur comperi ventos in vestrum obsequium aspirare, statim litteras ad vos dedi, ratus advectum de Anglia, qui voluntatem regis nobis aperiret, quive declararet quem affectum de contumelia filiae patris pectus induerit. Haec ut merear scire per vos, clamo post vos. Clamo quidem, sed sicut vester amicus in Domino, sicut vester servus in Christo, sicut qui honorem vestrum in principio laetitiae meae pono. Quae igitur tam de rege quam de vobis, amico significanda noveritis, mihi precor aperiri.

Digo lo que es conocido y comprobado por la experiencia frecuente. Sacia más al sediento extinguir el ardor de la sed de una fuente que del río. Del mismo modo los vinos tomados del primer barril despliegan su sabor nativo. Transferidos de uno a otro, degeneran. Así tu página llena mi deseo de saber sobre ti más fértilmente que el relato de otros. Cualquier cosa, de hecho, que por ti me llegue sobre ti misma, me será más cierta que lo que el rumor del vulgo pueda traer a mis oídos. Así, cuando aprendí que los vientos soplan a tu servicio, inmediatamente te envié cartas, pensando que había llegado de Inglaterra quien nos desvelara la voluntad del rey, o quien nos aclarase qué afección se apoderó del pecho del padre a partir de la ofensa de su hija. Pido, detrás de vos, merecer conocer estas cosas a través de vos. Pido, ciertamente, pero como tu amigo en el Señor, como tu sirviente en Cristo, como quien antepone tu honor a mi felicidad. Lo que, así pues, tanto sobre el rey como sobre ti deba ser contado a un amigo, te ruego que me lo reveles.



APÉNDICE DE FIGURAS



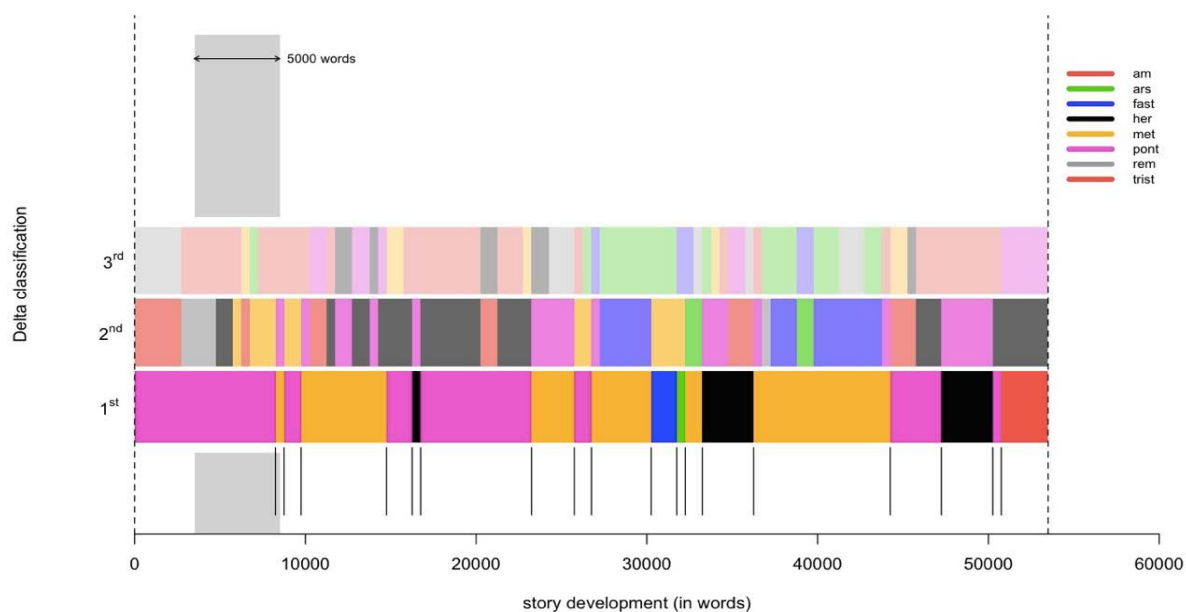


Figura 1. Influencia de las obras ovidianas Amores, Arte de amar, Fastos, Heroidas, Metamorfosis, Pónticas, Remedios de amor y Tristes en el poemario de Baudri. Visualización elaborada mediante R, con la técnica Rolling Delta de stylo, usando la medida de semejanza de Burrows (2002).

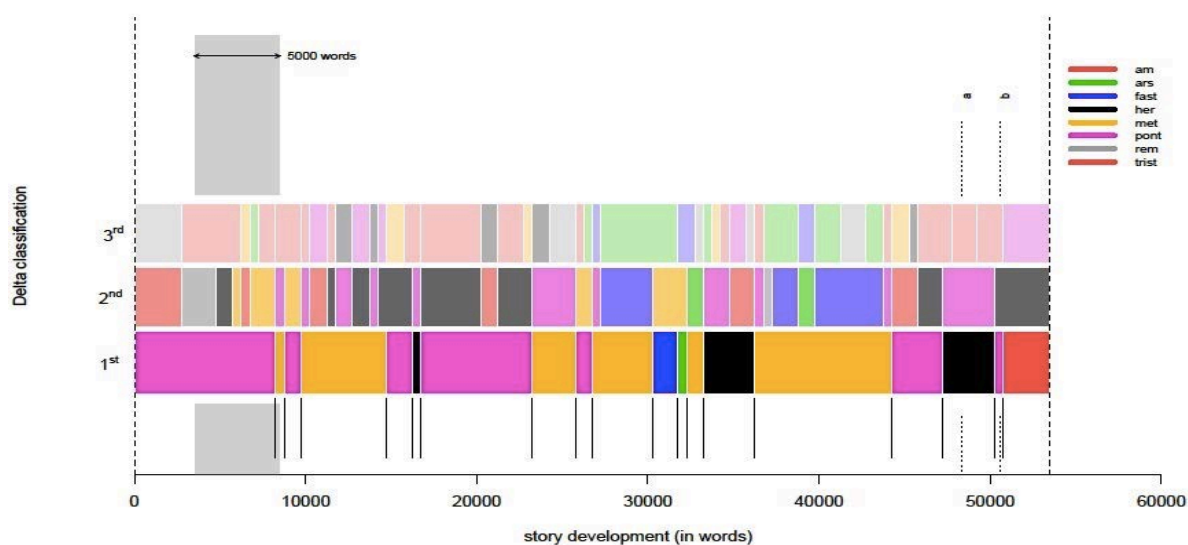


Figura 2 El intercambio epistolar entre Baudri y Constanza del poemario baudriniano (marcado en la gráfica como “a-b”) se construyó tomando las Heroidas ovidianas como hipotexto fundamental. Visualización elaborada mediante R, con la técnica Rolling Delta de stylo, usando la medida de semejanza de Burrows (2002).

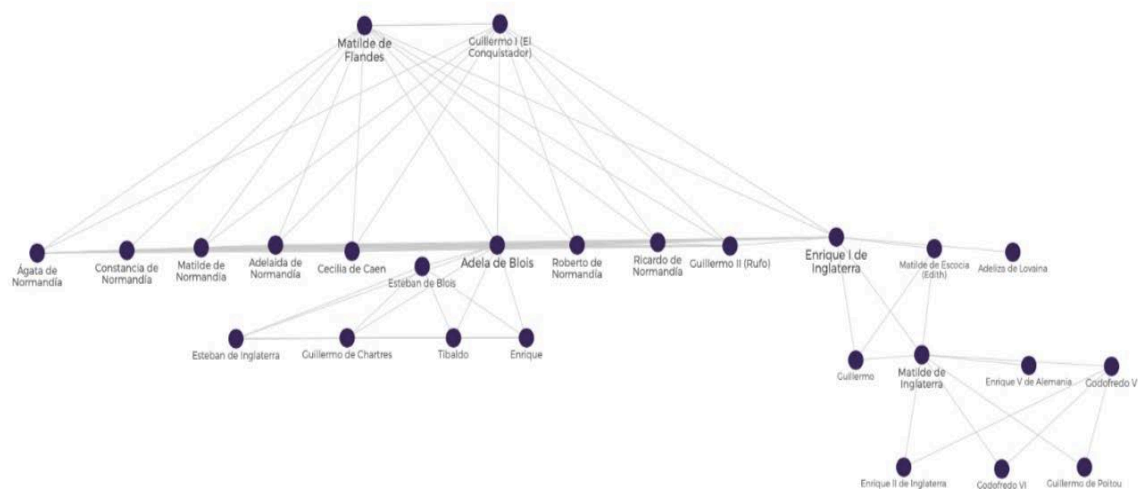


Figura 3. Árbol genealógico de la corte anglonormanda. Visualización elaborada con la herramienta para el mapeo de redes sociales Onodo

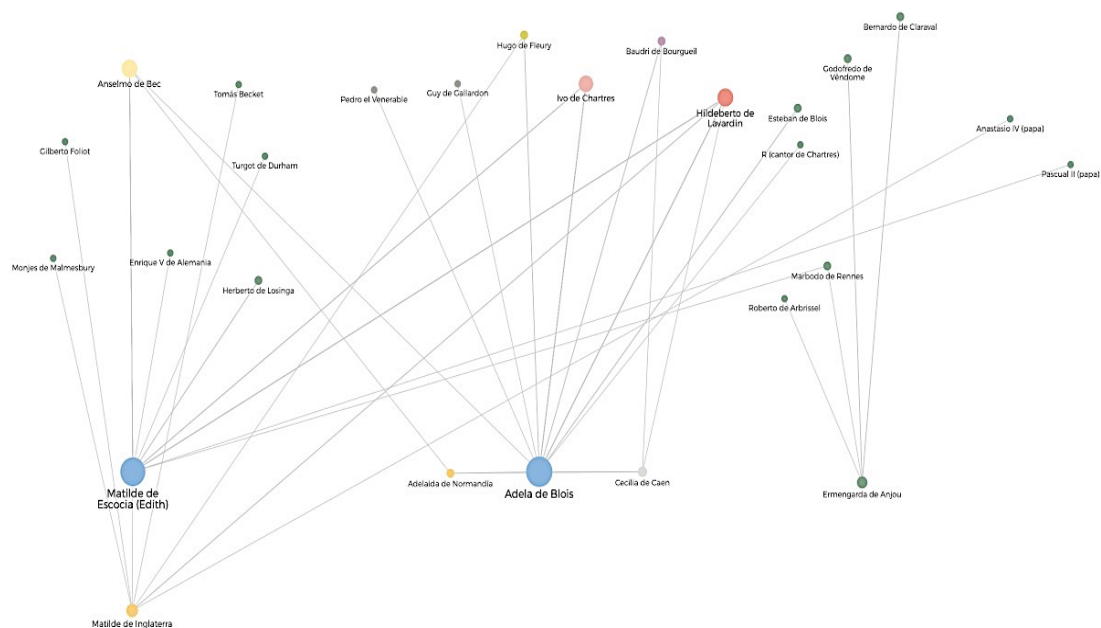


Figura 4. La influencia cultural de las mujeres de la corte anglonormanda. En la parte izquierda están representadas las mujeres de la corte y hombres de letras y de Estado de Inglaterra, mientras que en el centro se encuentran los de Francia. En la parte derecha, los puntos más alejados corresponden a dos papas de Roma. La relevancia de cada nodo (persona) dentro de la red está marcada mediante colores. Visualización elaborada con la herramienta para el mapeo de redes sociales Onodo.

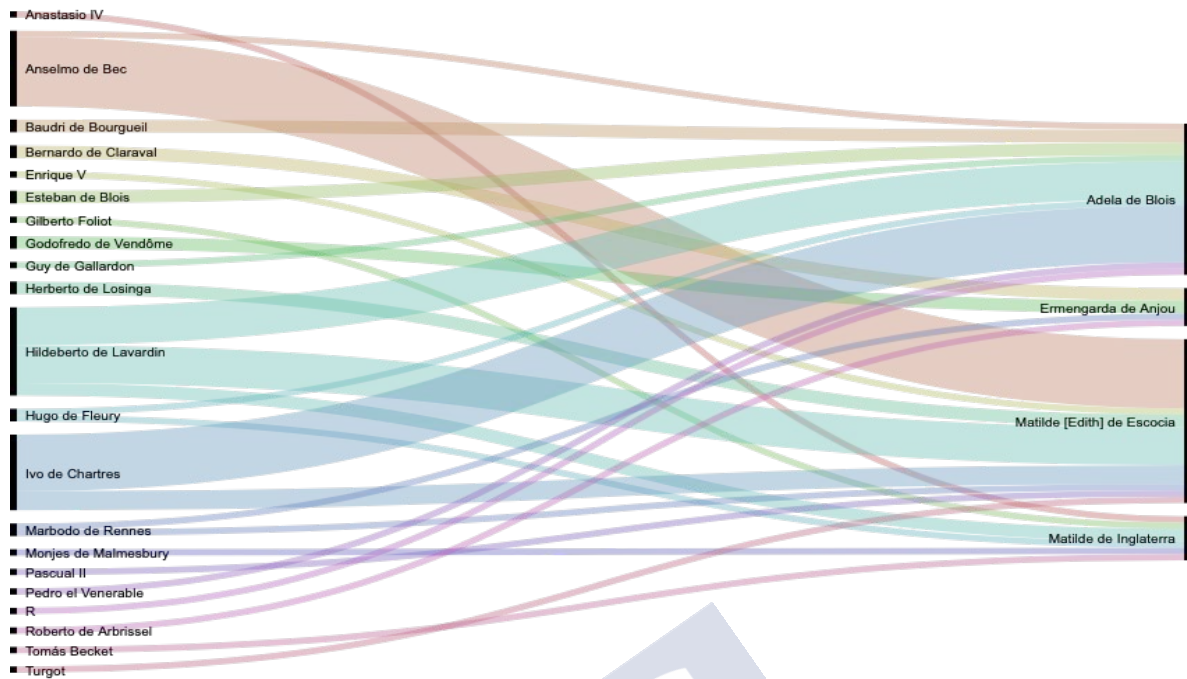


Figura 5. Las nobles laicas como destinatarias de cartas, en contexto. Datos extraídos de *Epistolae*. Diagrama aluvial elaborado con RAW.



Figura 6. Las nobles laicas como emisoras de cartas, en contexto. Datos extraídos de *Epistolae*. Diagrama aluvial elaborado con RAW.









